



Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1959

PASTOR BONUS

68. Jahrgang



V 106

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1960 P 73



**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. E. Iserloh  
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

# INHALT DES JAHRGANGES 1959

## I. AUFSÄTZE

Breuning, Wilhelm: Neue Wege der protestantischen Theologie in der Praedestinationslehre . . . . .	193—210
Coppens, Josef: Das prophetische Argument in der Apologetik Pascals . . . . .	321—331
Haible, Eberhard: Gott wirft den Menschen ins Ziel . . . . .	271—284
Haubst, Rudolf: Nikolaus von Kues als theologischer Denker . . . . .	129—145
Lortz, Josef: Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht	
I. Teil . . . . .	8—29
II. Teil . . . . .	85—107
— Evangelische Kritik an dem katholischen Begriff der Einheit . . . . .	211—228
Möhler, Justin: Der Irrtum in einer persönlichen Eigenschaft des Ehepartners nach kanonischem Recht . . . . .	162—176
Rahner, Karl: Das Leben der Toten . . . . .	1—7
Rausch, Johannes: Die Grundlegung der kindlichen Religiosität . . . . .	347—359
Scharbert, Josef: Die Rettung der „Vielen“ durch die „Wenigen“ im Alten Testament . . . . .	146—161
Schneider, Gerhard: Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund . . . . .	257—270
Semmelroth, Otto: Das Christusergehniss und unser Heil . . . . .	332—346
Schürmann, Heinz: Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53—58	
I. Teil . . . . .	30—45
II. Teil . . . . .	108—118
Thome, Alfons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung . . . . .	285—299
Winklhofer, Alois: Kirche und Sakrament . . . . .	65—84

## II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Baus, Karl: Neue Forschungen zur altchristlichen Latinität . . . . .	306—315
Breuning, Wilhelm: Philosophische Anregungen für die Dogmatik . . . . .	366—371
Deissler, Alfons: Micha 6, 1—8: Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um das rechte Bundesverhältnis . . . . .	229—234
Fischer, Balthasar: Ein „Weltdirektorium“ für die Meßfeier . . . . .	119—124
Groß, Heinrich: Internationaler Kongreß der Alttestamentler . . . . .	364—366
Haubst, Rudolf: Über die letzten Jahre des Nikolaus von Kues . . . . .	245—248
Iserloh, Erwin: Die „Tagebücher“ von Franz Xaver Kraus . . . . .	177—181
Madey, Johannes: Theologisches Forschen in Polen . . . . .	360—364

Mußner, Franz: „Frühkatholizismus“ . . . . .	237—245
N. N.: Die religiöse Betätigung der Jugendlichen vor und nach der Schulentlassung . . . . .	235—237
Oesterle, Gerhard: Trauung an jedem Tag erlaubt? . . . . .	300—305
Ziener, Georg: Die Welt im Blick des Alten Testamentes und der Wissenschaft . . . . .	46—55

### III. BESPRECHUNGEN

Adam, August: Frömmigkeit und Gnade (Zander) . . . . .	191—192
Albright, W. F.: Die Bibel im Licht der Altertumsforschung (Groß) . . . . .	56—57
Ambord, Beat: Papst Pius XII. (Lennartz) . . . . .	256
Armbruster, Ludwig: Objekt und Transzendenz bei Jaspers (Lenz) . . . . .	61
Bartz, Wilhelm: Die lehrende Kirche (Backes) . . . . .	253
Bergmann, Jakob: Läuterung hier oder im Jenseits (Lennartz) . . . . .	192
Bibeltheologisches Wörterbuch, Hrsg. J. H. Bauer (Mußner) . . . . .	186—187
Bodamer, Joachim: Der Mensch ohne Ich (Seelhammer) . . . . .	126
Brecher, August: Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jh. (Pauly) . . . . .	249
Brunner, Gottfried: Der Nabuchodonosor des Buches Judith (Haag) . . . . .	383
Burrows, Millar: Mehr Klarheit über die Schriftrollen (Groß) . . . . .	182—184
Christiani, L.: Der Pfarrer von Ars, wie er wirklich war (Iserloh) . . . . .	188
Cirne-Lima, Charlos: Der personale Glaube (Breuning) . . . . .	375—376
Congar, Yves M. J.: Christus — Maria — Kirche (Breuning) . . . . .	377
Courtois, Gaston: Vor dem Angesicht des Herrn (Lennartz) . . . . .	192
Danielou, Jean: Die heiligen Heiden des Alten Testamentes (Groß) . . . . .	317
— Qumran und der Ursprung des Christentums (Groß) . . . . .	182—183
Das Mysterium des Fegfeuers (Breuning) . . . . .	380
Deutsche Kunstdenkmäler, Hrsg. Reinard Hootz (Iserloh) . . . . .	374
Die katholische Kirche in Berlin und Mitteldeutschland (Iserloh) . . . . .	374
Die Wahrheit machte sie frei, Hrsg. Bruno Schafer (Lennartz) . . . . .	192
Doskocil, Walter: Der Bann in der Urkirche (Hofmann) . . . . .	253—254
Drioton, E. — Conteneau, G. — Duchesne, G.: Die Religionen des Alten Orients (Groß) . . . . .	318
Eltester, Friedrich-Wilh.: Eikon im Neuen Testament (Mußner) . . . . .	320
Fabregues, Jean de: J.-M. Vianney - Der Zeuge von Ars (Iserloh) . . . . .	187—188
Festgabe Joseph Lortz, Hrsg. E. Iserloh und P. Manns (Baus) . . . . .	127—128

Fragen der Theologie heute, Hrsg. J. Feiner — J. Trütsch — F. Böckle (Backes) . . . . .	250—252
Fries, Heinrich: Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta (Iserloh)	250
— Kirche als Ereignis (Breuning) . . . . .	190
Fourrey, René: Der Pfarrer von Ars (Iserloh) . . . . .	373—374
Gallati, Fidelis, M.: Der Mensch als Erlöser und Erlöster (Breuning) . . . . .	188—189
Gelin, Albert: Die Armen — Sein Volk (Groß) . . . . .	316—317
Gilen, Leonard: Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes (Lenz) . . . . .	60—61
Häberlin, Paul: Das Evangelium und die Theologie (Breuning) .	60
Heck, Aloys: Äußere Ursachen der Jugendverwahrlosung in moral- psychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung (Seelhammer) . . . . .	125—126
Herrig, Johannes: Der Geist gibt Zeugnis (Backes) . . . . .	381
Koch, Karl — Hegel, Eduard: Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld (Iserloh) . . . . .	187
Kümmel, Werner-Georg: Das Neue Testament (Mußner) . . . .	319
Kyll, Nikolaus: Das Kind in Glaube und Brauchtum des Trierer Landes (Fischer) . . . . .	255—256
Läpple, Alfred: Kleines Urkundenbuch des katholischen Glaubens (Breuning) . . . . .	379—380
Lecuyer, Josef: Priester in Ewigkeit (Backes) . . . . .	381
Leist, Fritz: Moses — Sokrates — Jesus (Groß) . . . . .	318
Le Trocquer, René: Was bist Du, Mensch? (Breuning) . . . .	380
Lexikon für Theologie und Kirche: Bd. II und III (Groß)	372
Lochet, Louis: Die Sendung der Kirche im 20. Jahrhundert (Breuning) . . . . .	188
Maas, Johannes: Wer bin ich? (Lennartz) . . . . .	256
Marc, Paul: Ist Gott mit mir zufrieden? (Lennartz) . . . . .	256
Meer, F. van der: Auf den Spuren des alten Europa (Iserloh) . .	188
Merton, Thomas: Marthe, Marie et Lazare (Zander) . . . . .	191
Morgenthaler, Robert: Statistik des neutestamentlichen Wort- schatzes (Mußner) . . . . .	319—320
Murböck, Jakob: Der unbegreifliche Gott (Lennartz) . . . . .	256
Neues Testament (übersetzt von Schäfer) (Mußner) . . . . .	57—58
Neues Testament (übersetzt von Sigge) (Mußner) . . . . .	57—58
Neumann, Bernhard: Der Mensch in der himmlischen Seligkeit nach der Lehre Gottfried von Fontaines (Breuning) . . . . .	377—379
Newman, John Henry: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens (Baus) . . . . .	127



— Christentum und Wissenschaft (Baus) . . . . .	127
Nötscher, Friedrich: Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (Groß) . . . . .	56
Nordhues, Paul: Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebens- mäßigen Bedeutung (Backes) . . . . .	125
Pemsel, Johannes-N.: Jugendkatechesen für die Berufsschulen (Thome) . . . . .	381
Peregrin, Hedwig: Mut zur Frühkommunion (Mentges) . . . .	191
Pfliegler, Michael: Dokumente zur Geschichte der Kirche (Baus)	126—127
Pieper, Josef — Raskop, Heinrich: Christenfibel (Breuning) . .	60
Pozo, Candido: Contribucion a la historia de las soluciones al pro- blema del progreso dogmatico (Breuning) . . . . .	189
Rahner, Karl: Visionen und Prophezeiungen (Backes) . . . . .	380
— Zur Theologie des Todes (Breuning) . . . . .	59—60
Renckens, Henricus: Urgeschichte und Heilsgeschichte (Groß) . .	316
Richomme, Agnes: Die Heilige von Lourdes (Lennartz) . . . .	256
Rolevinck, Werner: Die seelsorgliche Führung der Bauern (Fischer) . . . . .	254
Scharbert, Josef: Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt (Junker) . . . . .	184—185
Schelkle, Karl-Hermann: Die Mutter des Erlösers (Mußner) . .	186
Schilling, Othmar: Die Höhlenfunde vom Toten Meer (Groß) .	182—184
Schindler, Peter: Das Netz des Petrus (Iserloh) . . . . .	63—64
Schlachter, Hermann: Berufsschulkatechesen (Thome) . . . .	381—382
— Der Standpunkt (Thome) . . . . .	381—382
Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik Bd. 3 und 4 (Backes) .	252
Schnackenburg, Rudolf: Gottes Herrschaft und Reich (Mußner)	383—384
Schubert, Kurt: Die Gemeinde vom Toten Meer (Groß) . . . .	182
Schürmann, Heinz: Das Gebet des Herrn (Mußner) . . . . .	185—186
Schulte, Raphael: Die Messe als Opfer der Kirche (Iserloh) . .	372—373
Seipolt, Adalbert: Alle Wege führen nach Rom (Iserloh) . . . .	64
Smend, Rudolf: Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (Groß) . . . . .	382
Staatslexikon, Hrsg. Görres-Ges. Bd. II und III (Hofmann) .	253
Staber, Josef: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spät- mittelalters im Bistum Freising (Pauly) . . . . .	249—250
Stenius, Gröran: Die Glocken von Rom (Iserloh) . . . . .	64
Steffes, Johann-Peter: Glaubensverkündigung (Breuning) . . .	374—375
Stiefvater, Alois: Stärker als alle (Zander) . . . . .	256



Sutcliffe, Edmund-F.: Der Glaube und das Leiden nach den Zeugnissen des Alten und des Neuen Testamentes (Groß) . . . .	317
Szöverffy, Josef: Irisches Erzählgut im Abendland (Fischer) . .	254
Thulin, Oskar: Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeit- dokumenten (Iserloh) . . . . .	250
Vander Ploeg, J.: The Excavations at Qumran (Groß) . . . .	182
Veal, Johannes: The Sacramental Theology of Stephan Langton and the influence upon him of Peter the Chanter (Breuning) . .	189—190
Venard, J.: Israel in der Geschichte (Groß) . . . . .	383
Vögtle, Anton: Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung (Mußner) . . . . .	58—59
Volk, Hermann: Schöpfungsglaube und Entwicklung (Breuning) .	190
— Christus und Maria (Breuning) . . . . .	190
Von Balthasar, Hans Urs: Einsame Zwiesprache (Groß) . . .	57
Walter, Eugen: Der Gottesbund gestern und heute (Groß) . . . .	317
Wendland, Diether: Der Mensch — Mann und Frau (Seelhammer)	126
Wellhausen, Julius: Israelitische und jüdische Geschichte (Groß)	317—318
Willmann, Otto: Didaktik als Bildungslehre (Heuser) . . . . .	61—63
Winowska, Maria: Die Jungfrau der Offenbarung (Backes) . . .	125



DZ THB

Bibliotheca Semin  
FEB. 1960  
Trevirensia

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

68. JAHRGANG PASTOR BONUS

1959 HEFT 1

## INHALT

*Karl Rahner, Innsbruck*  
Das Leben der Toten

*Joseph Lortz, Mainz*  
Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht

*Heinz Schürmann, Erlurt*  
Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation  
des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53-58

Kleinere Beiträge

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER



**Möbeltransporte In- und Ausland**  
**Verzollung · Verpackung · Lagerung**

**Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel**

Gegr. 1899 · Telefon: 3168 u. 3169

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der  
 Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189  
 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-  
 theologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und  
 Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 28 (Liturgie-  
 wissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes  
 Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier,  
 Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier,  
 Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alt-  
 testamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72  
 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfrelhof 5 (Missions-  
 wissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr.  
 Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr.  
 Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier,  
 Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:  
 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck:  
 Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Das Leben der Toten

Von Professor Dr. Karl R a h n e r, Innsbruck

Die Glaubenslehre der katholischen Kirche und ihre Theologie gehen bezüglich des durch den Tod des Menschen nicht aufgehobenen, sondern in ihm vielmehr zur Endgültigkeit kommenden Bestandes des Menschen von einer doppelten und untereinander verschränkten, philosophischen und offenbarungsbegründeten Sicht aus. Darum ist es nicht leicht, diese Glaubenslehre und die sie weiter, wenngleich nicht mit derselben Verbindlichkeit, interpretierende theologische Lehre kurz darzustellen. Zu dieser Schwierigkeit kommt heutzutage noch die Notwendigkeit hinzu, deutlich und schon im ersten Ansatz den Eindruck zu vermeiden, es handle sich bei dieser Lehre von der im Tod nicht aufgehobenen, sondern in eine andere Daseinsweise hineinverwandelten Wirklichkeit des Menschen um die lineare Fortsetzung seiner empirischen Zeitlichkeit über den Tod hinaus. Diese Vorstellung ist ein an sich harmloses, nützliches und fast unvermeidliches Vorstellungsschema zur Verdeutlichung des eigentlich Gemeinten, es schafft aber dem Menschen von heute vielfach mehr Schwierigkeiten als Hilfe und bringt ihn so in die Versuchung, mit dem Vorstellungsschema auch das eigentlich Gemeinte als unvollziehbar und unglaubwürdig abzulehnen.

Wenn wir also von den Toten, die leben, sprechen wollen, so müssen wir zuerst sagen, was gemeint, oder besser, was nicht gemeint ist. Gemeint ist nicht, daß es nach dem Tod „weitergeht“, als ob nur (um mit Feuerbach zu sprechen), die Pferde gewechselt und dann weitergefahren würde, also jene eigentümliche Gestreutheit und unbestimmte, immer neu bestimmbare und somit im Grunde leere Offenheit des zeitlichen Daseins weiterdauere. Nein, in dieser Hinsicht setzt der Tod ein Ende für den g a n z e n Menschen. Wer die Zeit einfach über den Tod des Menschen hinaus und in dieser Zeit die Seele weiterdauern läßt, so daß neue Zeit wird, anstatt daß die Zeit sich in Endgültigkeit aufgehoben hat, der bringt sich in unüberwindliche Schwierigkeit des Gedankens und des existentiellen Vollzugs des christlich Gemeinten. Wer aber meint, „mit dem Tod sei alles aus“, weil die Zeit des Menschen wirklich nicht weitergehe; weil sie, die einmal begann, auch einmal enden müsse; weil schließlich eine sich ins Unendliche fortspinnende Zeit in ihrem leeren Gang ins immer Andere, das das Alte dauernd annulliert, eigentlich unvollziehbar und schrecklicher als eine Hölle sei: der unterliegt ebenso dem Vorstellungsschema unserer empirischen Zeitlichkeit wie der, der die Seele „fortdauern“ läßt. In Wirklichkeit wird in der Zeit, als deren eigene, gereifte Frucht, „Ewigkeit“, die nicht eigentlich „hinter“ der erlebten Zeit



diese fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus der Zeit, die zeitweilig wurde, damit in Freiheit Endgültigkeit getan werden könne. Ewigkeit ist nicht eine — unübersehbar lang dauernde — Weise der puren Zeit, sondern eine Weise der in der Zeit vollbrachten Geistigkeit und Freiheit und deswegen nur von deren rechtem Verständnis her zu ergreifen. Eine Zeit, die nicht gleichsam als Anlauf von Geist und Freiheit währt (wie etwa beim Tier), gebiert auch keine Ewigkeit. Weil wir aber die zeitüberwindende Endgültigkeit des in Geist und Freiheit getanen Daseins des Menschen der Zeit entnehmen müssen und sie doch zu ihrer Vorstellung fast unwillkürlich als endloses Fortdauern denken, geraten wir in die Verlegenheit. Wir müssen — ähnlich wie ja auch in der modernen Physik — unanschaulich und in diesem Sinn „entmythologisierend“ denken lernen und sagen: durch den Tod (nicht: nach ihm) ist (nicht: fängt an zu passieren) die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen; es ist, was geworden ist, ist als gefreite und befreite Gültigkeit des einmal Zeitlichen, das als Geist und Freiheit wurde, um zu sein.

Aber woher wissen wir, daß solches geschieht aus dem Vergänglichen der Zeit, die wir sind und die wir bitter erfahren? Hier bei dieser Frage tritt nun in der katholischen Lehre aus Dogma und Theologie jene Zweieinheit von Offenbarung und eigener menschlicher Erkenntnis ein, auf die wir anfangs schon anspielten. Die Offenbarung im Worte Gottes ruft, um überhaupt einen für die Botschaft des Evangeliums Offenen zu haben, um mit dem Eigentlichen der christlichen Verheißung überhaupt „ankommen“ zu können, im Menschen jenes Selbstverständnis zu deutlicherem und entschlossenerem Vollzug, das doch fast überall in der Menschheitsgeschichte anzutreffen ist, wenn der Mensch die Toten in irgendeiner Form weiterleben läßt. Aber können wir heute von uns her diese Überzeugung von der Bleibendheit des personalen Daseins trotz des biologischen Todes noch nachvollziehen, wobei es hier im Augenblick zunächst gleichgültig sein mag, wie wir eine solche Überzeugung nennen mögen, metaphysische Erkenntnis oder religiöse Überzeugung oder ethisches Postulat oder sonstwie? Ich bin überzeugt, daß wir das können, wenn wir wachen Geistes und eines demütig weisen Herzens sind und uns zu sehen gewöhnen, was dem Oberflächlichen oder gereizten Ungeduldigen zu sehen verwehrt ist, ohne daß diese Blindheit ein Beweis dafür wäre, es gäbe das nicht, was ein solcher nicht sieht.

Zunächst einmal: Warum sind alle großen Liebenden demütig und fromm, wie überglänzt vom Glanz eines Unausschöpflichen, Unzerstörbaren, dem sie in den großen Augenblicken ihrer Liebe auf den Grund blicken? Warum ist jeder radikale sittliche Zynismus dem Menschen dort unmöglich, wo er ganz sein Eigentliches gefunden hat? Müßte

aber diesem Eigentlichen gegenüber der Zynismus nicht die Wahrheit und Ehrlichkeit des Unbestechlichen sein, wenn dieses Eigentliche einfach ins Leere des Nichts fiele? Und wenn einer sagt: wer daran da denkt, wo er das Eigentliche tut, das Große und Unbedingte, die Liebe und die radikale Pflicht, der hat das Eigentliche nicht verstanden, sondern verfehlt, dem ist zu antworten: in solchem Augenblick kann man darum die zeitliche Nichtigkeit des Eigentlichen nicht denken, weil es nicht zeitlich ist. Denn warum sollte das Eigentliche sich nicht wahr so erleben können, wie es in Wirklichkeit ist? Warum kapituliert die letzte Treue nicht vor dem Tod? Warum fürchtet die wirkliche sittliche Güte die scheinbar so hoffnungslose Vergeblichkeit aller Anstrengung nicht? Warum unterscheidet die sittliche Erfahrung deutlich zwischen Gütern, die nur schön sind, weil und indem sie vergehen, und dem Guten schlechthin, bei dem es Frevel wäre, eine Übersättigung zu fürchten und darum das Gut als vergänglich zu wünschen? Ist dies nicht die große Weisheit, die wir ersehen und verehren: der stille Glanz jenes angstlosen Friedens, der nur in jenem walten kann, der nicht mehr zu fürchten hat? Zeigt nicht gerade derjenige, der wirklich gelassen seinem Ende entgegenblickt, daß er mehr ist als Zeit, die ihr Ende fürchten müßte, wäre sie nur Zeit, weil nirgends das leere Nichts das Wirken sein kann? Und ist nicht umgekehrt das am Tod das eigentlich Tödlich-Schmerzliche: daß er in seiner unverfügbaren, dunklen Zweideutigkeit das zu nehmen scheint, was in uns schon zu erfahrener Unsterblichkeit gereift ist? Nur weil wir schon in unserem Leben Unsterbliche geworden sind, ist das Sterben und der in ihm drohende und nie durchblickbare Schein des Untergangs für uns so tödlich. Das Tier stirbt weniger tödlich als wir. Solche und ähnliche Erfahrungen wären unmöglich, wäre die Wirklichkeit, die sich hier vollzieht, in ihrem eigenen Sein und Sinn das, was von sich her untergehen, nicht mehr sein wollte.

Wie bei allen Fragen dieser Art wohnen persönliche Haltung und Entscheidung und metaphysische Einsicht objektiver Art eng beisammen. Das ist nicht verwunderlich, weil die tiefste, gültigste, die „objektive“ Wahrheit die freieste sein muß. Es ist darum bei solchen Fragen am besten, immer gleich an jene geistigen Erfahrungen zu appellieren, in denen beides auf einmal vollzogen wird: die metaphysische Einsicht, die aber nicht theoretisch neutral andoziert, sondern vom Menschen in der Eigentlichkeit seines je einmaligen Daseins vollzogen wird.

Solches geschieht in der sittlichen Entscheidung. Was begibt sich da? Das Subjekt setzt sich als end-gültiges. In dieser Entscheidung ist das Subjekt in seinem Wesen und Vollzug als das der rinnenden Zeit inkommensurable unmittelbar gegeben. Man muß freilich solche Entscheidung rein und stark vollzogen haben, um auch in der nachfolgenden,

aussagenden und so satzhaft theoretisierenden Reflexion das noch nachträglich greifen zu können, was sich in ihr selbst herstellt: das Gültige, das über der Zeit als dem Fall in das Nichtmehrseiende steht. Vielleicht gibt es Menschen, die solches noch nie oder nicht mit genügender Wachheit des Geistes getan haben und die darum hier nicht mitreden können. Aber wo solche freie Tat einsamer Entscheidung in absolutem Gehorsam vor dem höheren Gesetz oder in radikalem Ja der Liebe zur anderen Person getan wird, geschieht ein Ewiges und wird der Mensch seiner Gleichgültigkeit als eines aus der Zeit über ihr bloßes Weiterfließen hinaus Geschehenden unmittelbar inne.

Es hat keinen wirklich vollziehbaren Sinn, diese ursprüngliche, unmittelbare Gegebenheit des Ewigen in der absoluten Würde der sittlichen Entscheidung anzuzweifeln und zu sagen, der Mensch *meine* nur, es sei so. So wenig es einen vollziehbaren Sinn hat, die *absolute* Gültigkeit des Widerspruchsgesetzes als bloße subjektive Meinung zu bezweifeln oder nur in gerade diesem Zeitmoment seines Ebengedachtwerdens gültig zu denken, da ja nochmals in der Bezweiflung diese absolute Gültigkeit als Grund der Möglichkeit selbst noch der Bezweiflung bejaht wird. Ebenso verhält es sich bei der sittlichen Entscheidung. Wenn in sittlich freier Entscheidung ein zweifelndes Nein zur Absolutheit des sittlichen Gesetzes oder der Würde der Person vom Subjekt gesetzt wird, geschieht in der *Absolutheit* dieser negativen Entscheidung nochmals die Bejahung dessen, was sie bezweifelt. Freiheit nämlich ist immer absolut, ist das Ja, das um sich weiß und alles wagt und für immer gültig sein will. Das „jetzt und für immer gültig“, das es spricht, ist geistige Wirklichkeit, nicht bloß ein fragwürdiger Gedanke über eine angenommene, ausgedachte Wirklichkeit, ist jene Wirklichkeit, an der alles andere gemessen werden muß, nicht selbst aber an dem Fluß physikalischer Zeit gemessen werden kann. Konkreter und schon gleich im Gedankenkreis der Schrift gesagt: wenn einer, der seine sittliche Existenz vor Gott mit dessen absolutem Anspruch vollziehen muß, in die radikale Leere des bloß Vergangenen flüchten und in diesem Nichts untertauchen könnte, würde er im Grunde diesem Gott und dem absoluten Anspruch seines Willens entlaufen können, dem also, was in der sittlichen Entscheidung gerade als Unbedingtes und Unentrinnbares gegenwärtig wird. Das Nichts des rein Vergangenen wäre die Festung der absoluten Willkür gegen Gott. In der sittlichen Entscheidung aber wird gerade bejaht, daß es diese radikale und nichtige Willkür so wenig gibt, wie der radikale Unterschied zwischen Gut und Böse im Akt der Entscheidung geleugnet werden kann, ein Unterschied, der in seiner Absolutheit aufgehoben wäre, würde er als bloß gerade jetzt und nachher nicht mehr existierend gedacht. Im Akt eines freien absoluten Gehorsams und einer radikalen Liebe wird dieser gewollt als entgegengesetzt dem bloß eben jetzt geschehenden

Augenblick, und diese seine zeitüberlegene Wahrheit kann man von außen, außerhalb seiner stehend, anzweifeln, nicht aber im Akt selbst. Wäre er aber wirklich nicht mehr als Zeit, die zerrinnt, dann wäre diese Tatsache nicht einmal als Schein und Einbildung verstehbar, da auch dieser eingebildete Schein seinen Grund braucht, auf dem er steht, Zeit aber auch nicht den Schein der Ewigkeit geben könnte, gäbe es diese überhaupt nicht, lebte nicht die Zeit von der Ewigkeit.

Nein, dort wo der Mensch gesammelt bei sich ist und sich selbst besitzend in Freiheit sich selber wagt, vollzieht er keinen Augenblick gereihter Nichtigkeiten, sondern sammelt er Zeit in Gültigkeit, die im letzten der bloß äußeren Zeiterfahrung inkommensurabel ist und weder durch die Vorstellung eines Weiterdauerns wirklich echt und ursprünglich erfaßt wird, noch viel weniger aber durch das Endigen des bloß Zeitlichen an uns verschlungen wird.

Aber diesem so gegen eine bloß zerrinnende Zeit das Gültige seines personalen Daseins aus der Zeit gewinnenden unsterblichen Menschen sagt erst die Offenbarung des Wortes Gottes deutlich, was mit diesem seinem Wesen konkret gemeint ist. Sie bringt ihn ja doch erst zur Erfahrung seiner möglichen Ewigkeit, indem sie ihm die erfüllt wirkliche offenbart. Diese erfüllende Botschaft des Evangeliums beinhaltet ein Mehrfaches: die Ewigkeit als Frucht der Zeit ist ein Kommen vor Gott entweder in der absoluten Entscheidung der Liebe für ihn zu reiner Unmittelbarkeit und Nähe von Angesicht zu Angesicht oder in der Endgültigkeit der Selbstverschließung gegen ihn zur brennenden Finsternis ewiger Gottlosigkeit. Die Offenbarung setzt, bauend auf die Gnade Gottes und deren Macht, voraus, daß jeder Mensch, gleichgültig wie der irdische Anblick seines gewöhnlichen Lebens war, soviel an geistig-personaler Ewigkeit in seinem Leben vollziehe, daß die Möglichkeit, die in der geistigen Substantialität angelegt ist, sich als ewiges Leben auch tatsächlich verwirkliche. Die Schrift kennt kein Leben, das nicht wert wäre, endgültig zu werden, sie kennt keine Allzuvielen. Da jeder von Gott mit Namen genannt ist, da jeder in der Zeit vor dem Gott steht, der Gericht und Heil ist, ist jeder ein Mensch der Ewigkeit, und nicht bloß die erlauchten Geister der Geschichte. In der johanneischen Theologie wird überdies deutlich, daß die Inexistenz der Ewigkeit in der Zeit gesehen wird, daß darum Ewigkeit aus der Zeit heraus wird und nicht nur eine der Zeit nachgeschickte und hinzugefügte Belohnung ist. Die Inhaltlichkeit des seligen Lebens der Toten beschreibt die Schrift in tausend Bildern: als Ruhe und Friede, als Gastmahl und Herrlichkeit, als Daheimsein im Vaterhaus, als Reich ewiger Gottesherrschaft, als Gemeinschaft aller selig Vollendeten, als Erbschaft der Herrlichkeit Gottes, als Tag ohne Untergang, als Sättigung ohne Überdruß. Immer



ahnen wir durch alle diese Worte der Schrift hindurch das eine und selbe: Gott ist das Geheimnis schlechthin. Und daraus ist die Vollendung, die absolute Nähe zu Gott selbst auch unsagbares Geheimnis, dem wir entgegengehen und das die Toten, die im Herrn starben, gefunden haben. Man kann nicht viel sagen. Aber es ist das Geheimnis der unsagbaren Seligkeit. Kein Wunder darum, daß dieses reine Schweigen der Seligkeit von unseren Ohren nicht gehört wird. Und schließlich diese Ewigkeit bringt nach der Offenbarung die Zeitlichkeit des einen ganzen Menschen ein in ihre Endgültigkeit, so daß sie auch Auferstehung des Fleisches genannt werden kann. Diese Lehre der Schrift aber wird nicht bloß im Wort gesagt, sondern als schon anbrechende Wirklichkeit im Glauben greifbar erfahren in der Auferstehung des Gekreuzigten.

Bei der kirchlich-christlichen Lehre von der „Unsterblichkeit der Seele“ wie von der „Auferstehung des Fleisches“ ist darum im Grunde immer der eine ganze Mensch gemeint. Nicht als ob durch diese Behauptung geleugnet oder in Zweifel gezogen werden sollte, daß hinsichtlich der Endgültigkeit des Menschen eine innere Differenzierung obwaltet, die der berechtigten Unterscheidung in seinem Bestand zwischen „Leib“ und „Seele“ entspricht. Aber wenn ohne Zweifel die „Auferstehung des Fleisches“ im kirchlichen Bekenntnis die heile Endgültigkeit des Menschen als ganzen meint, dann geht auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, als Aussage des Glaubens und nicht einer bloßen Philosophie ebenso im Grunde auf jenes Leben, jene „Seele“, die z. B. Jesus sterbend in die Hände seines Vaters birgt. Auch in dieser Aussage ist also auf den ganzen Wirklichkeits- und Sinnbestand des Menschen Bezug genommen, wie er von der Lebendigkeit und wirklichkeitsverleihenden Kraft Gottes abhängt, und darin dann allerdings auch auf das, was der bloße Philosoph als Seele im Unterschied zum Leib nennen und dessen Schicksal er über den Tod hinaus verfolgen mag. Dabei kann der Philosoph freilich gefragt werden, mit welchem Recht er ein Moment am Ganzen isoliert verfolgt und nicht lieber fragt nach dem verwandelnden Schicksal des ganzen einen Menschen, so wenig er allein vielleicht dieses nicht mehr vorstellbare, aber zu erwartende verwandelte Gültigsein und -bleiben des Ganzen „Auferstehung des Fleisches“ zu nennen wagen würde, so sehr er vielleicht geneigt wäre, das sinnhaft Bleibende und endgültig Gewordene des Ganzen, also auch gewissermaßen den im Tod endgültig gewordenen Extrakt des leiblichen Daseins — „Seele“ zu nennen.

Die katholische Glaubensaussage über die Toten hat darin gegenüber der der meisten evangelischen Christen noch eine Unterschiedlichkeit, als sie in der Lehre vom sogenannten Fegfeuer einerseits durchaus und streng daran festhält, daß durch den Tod die frei gezeitigte Grundhaltung des Menschen, die als gute selber wieder reine Gnade Gottes ist, Endgültigkeit erhält, andererseits aber wegen der Vielschichtig-



keit des Menschen und der damit gegebenen Phasenungleichheit des Werdens seiner allseitigen Vollendung eine Ausreifung des ganzen Menschen „nach“ dem Tod in der Durchsetzung dieser Grundentscheidung auf die ganze Breite seiner Wirklichkeit lehrt. Eine solche Phasenungleichheit, die sich aus der pluralen Struktur des Menschen ergibt, zeigt sich ja auch zwischen der individuellen Vollendung des einzelnen im Tod und der Gesamtvollendung der Welt, zwischen der mit dem Tod gegebenen Endgültigkeit des Menschen und der noch ausstehenden Verdeutlichung und Durchsetzung dieser seiner Vollendung in der Verklärtheit seiner Leiblichkeit. Wenn man also einen „Zwischenzustand“ im Schicksal des Menschen zwischen Tod und der leibhaftigen Vollendung nicht bestreiten kann, ohne daß der gerettete Mensch nicht mehr derselbe wäre, der zu retten war, dann kann man auch nichts Entscheidendes gegen die Vorstellung eines personalen Ausreifens in diesem „Zwischenzustand“ sagen.

Vom Verkehr mit den Toten im einzelnen nach Art der Spiritisten hält das katholische Christentum nichts. Nicht weil sie nicht existierten, nicht weil sie eigentlich von uns getrennt wären oder ihre vor Gott endgültige Treue und Liebe nicht über uns walten würde, nicht als ob ihr Dasein nicht erst recht durch den Tod in den schweigend verborgenen Grund unseres Daseins wahrhaft eingestiftet wäre. Aber wir sind die noch Zeitlichen. Und darum würde überall dort, wo Gott nicht das Wunder besonderer Offenbarung wirkt (wie beim auferstandenen Herrn) die Wirklichkeit der lebenden Toten, wollten sie sich als einzelne in unsere Konkretheit übersetzen, doch nur wieder so erscheinen, wie wir, nicht wie sie sind. Tatsächlich zeigt sich bei den spiritistischen Sitzungen ja der Geist der Irdischen mit ihren krausen Vorstellungen und Sichten, nicht die Stille der von Gott erfüllten Ewigkeit. Und immer muß man damit rechnen (darüber werden die Akten vielleicht erst geöffnet), daß in einem solchen Kontaktsuchen (wo nicht bloß die eigenen Träume objektiviert werden) in einer seltsamen Verschiebung der Gleichzeitigkeiten wir nicht den Toten, wie sie jetzt vor Gott und im endgültigen Kern ihres Wesens sind, begegnen, sondern ihrer noch unerlösten und begrenzten, wirren und dunklen Vergangenheit, die — vielleicht auch noch nicht ganz aufgearbeitet — dann nochmals übersetzt wird in die Kategorialität unserer eigenen Welt. Nein, den Toten, die leben, begegnen wir, auch wenn es die von uns Geliebten sind, in Glaube, Hoffnung und Liebe, d. h. wenn wir unser Herz der schweigenden Stille Gottes selbst öffnen, in der sie leben; nicht dadurch, daß wir sie zurückrufen dahin, wo wir sind, sondern indem wir in die schweigende Ewigkeit unseres eigenen Herzens hinabsteigen und in der Zeit durch den Glauben an den Auferstandenen die Ewigkeit werden lassen, die sie schon für immer ausgezeugt haben.

# Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht

Von Prof. Joseph Lortz, Mainz

Karl Eder zur Vollendung seines 70. Lebensjahres

„So brauchen wir kein Erstaunen zu fühlen, wenn auch die heilige Kirche, die übernatürliche Schöpfung Gottes, uns als ihr allgemeines Kennzeichen eine bewunderungswürdige Folgerichtigkeit und Einheit in Worten und Taten zeigt, die aber dann und wann durch anscheinende Unregelmäßigkeiten gestört und verdunkelt wird, welche eine Übung des Glaubens von unserer Seite nötig machen und fordern.“

J. H. Newman

## I. Grundsätzliches zur kontroverstheologischen Methode

Das Thema ist gemeint als ein Ausschnitt aus der Kontroverstheologie, wie sie sich als Folge der Reformation herausbildete; seine Behandlung wird also von selbst zu einer Aussprache mit der protestantischen Theologie.

Noch immer sind wir in diesem Bereich weit entfernt von einer allgemein angenommenen und umfassend genügenden, allen Beteiligten selbstverständlichen wissenschaftlichen Methode. Immer noch ist es notwendig, sich nachdrücklich über die einzunehmende Grundhaltung klar zu werden. Das kann hier natürlich nur andeutend geschehen.

1. Die Forderung voller Wahrhaftigkeit überhaupt zu nennen, oder sie gar mit Betonung an die erste Stelle zu rücken, könnte überflüssig erscheinen; sie ist eine selbstverständliche Forderung jeder wissenschaftlichen Bemühung. Aber die theoretische Frage nach der christlichen Einheit und also auch nach der Einheit zwischen den getrennten Konfessionen berührt, gewollt oder ungewollt, die konkrete Stellungnahme der miteinander Redenden in dieser Frage. Hier können leicht unsachliche Motive hereinwirken, und sie haben das oft getan. Von da aus hat es sehr wohl einen Sinn, den Bedingungen der Verwirklichung der Wahrhaftigkeit nachzusinnen. Sie sollte dergestalt realisiert werden, daß aus unseren Überlegungen jede Berechnung ausgeschlossen ist, die nicht ausdrücklich ausgesprochen und begründet wird. Daß es noch als notwendig erachtet werden kann, das zu formulieren, ist kein besonders gutes Präjudiz für den Stand der Diskussion. Freilich muß auch verlangt werden, daß ein entsprechender Vorwurf, der eine Verletzung dieser Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit und Offenheit behauptet, nur nach gründlicher Prüfung und in genauer Formulierung erhoben werde. So weit ich sehe, muß diese Warnung im Bereich unseres Themas und im Umkreis wissenschaftlicher Literatur heute mehr an evangelische Beurteiler katho-

lischen Denkens als umgekehrt gerichtet werden<sup>1</sup>. Man müßte doch wohl evangelischerseits stärker versuchen, zu verstehen, daß der Anspruch der katholischen Kirche, in absoluter Weise Wahrheit auszusagen und ihre Verkündigung zu kontrollieren, keineswegs die innere Freiheit, Sauberkeit, Redlichkeit und den Mut zur entsprechenden Verkündigung zerstört. Auch dies sollte intensiver bedacht werden, daß eine strenge dogmatische Bindung und eine entsprechende dogmatische Intoleranz die Kommunikationsfähigkeit keineswegs mindern oder gar aufheben muß; in diesem von Jaspers unermüdlich als Grundaxiom wiederholten Urteil ist gerade die entscheidende Kommunikationskraft des Gesetzes der Form außer acht gelassen; es ist auch nicht zur Kenntnis genommen die vielfältig zu belegende Erfahrung einer erheblichen Verständigung und einer realen Annäherung gerade zwischen dogmatisch getrennten christlichen Gesprächspartnern. Denn dogmatische Bindung schließt echte Toleranz ja keineswegs aus. Im Christentum verlangt das Gebot der Liebe — die den Fanatismus ausschließt — geradezu nach ihr, — sobald man nämlich Toleranz von jeder opportunistischen Berechnung des nur-Ertragens trennt, und sie faßt als Verständnis der konkreten Situation mit all ihren Positiva und Negativa, in der jemand die Wahrheit zu verkünden hat. Dann wird Toleranz zum Versuch, die gegebenen Möglichkeiten von der Wahrheitsmitte her zu verwirklichen.

2. Eine weitere methodische Bemerkung: bei echter geistiger Auseinandersetzung geht es letztlich um ein ‚aut-aut‘, um Wahrheit oder Irrtum. Das muß gesehen und gesagt werden. Da aber diese Wahrheit und dieser Irrtum so in Geist und Seele des Gesprächspartners verankert sind, daß es sich nicht um vordergründiges Widerlegen handeln kann, sondern um eine innere Bewältigung und eventuelle Überwindung, ist ernstliche Bemühung, den Gesprächspartner verstehen zu wollen, Voraussetzung des Gesprächs. In unserem Falle ist diese Bemühung nicht fruchtbar verwirklicht, wenn der katholische Gesprächspartner nicht Einsicht hat in den christlichen, näherhin in den katholischen Besitz der Reformation. Die These z. B. vom katholischen Luther ist noch nicht erschöpfend durchkontrolliert<sup>2</sup>. Weder ist das Ontologische seiner Vorstellungen in der Rechtfertigung, noch seine Bejahung des Natürlichen in der Liebe (die erste Galater-Vorlesung von 1519 nach der Römerbrief-Vorlesung!), noch die Rolle der Liebe in der Konstituierung des Glaubens in ihrem ganzen Gewicht erkannt; kurz, das Katholische des religiösen Anliegens

---

<sup>1</sup> Vgl. W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, 2. Aufl. Witten 1956; Belege in meiner Besprechung in: *Theol. Revue* 53 (1957) 193.

<sup>2</sup> Das gilt m. E. auch für den Beitrag von W. v. Loewenich, *Das Problem des ‚katholischen Luther‘* in: Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag (Gütersloh 1958) 141—150.

der Reformation wird noch nicht genügend gesehen. In dieser Formulierung gilt das Urteil für beide Seiten.

Die Frage besitzt grundsätzliche Bedeutung und erhebliche kirchengeschichtliche Relevanz: Was ist die Aufgabe der Kontroverstheologie? Ich glaube, die Auffassung, die ich in dieser Zeitschrift<sup>3</sup> vertreten habe, wiederholen zu sollen: Je genauer die Auffassung, die es zu beurteilen gilt, erkannt wird, um so genauer, also richtiger (und also auch fruchtbarer) wird bei einer Ablehnung der Trennungsschnitt angesetzt werden können.

3. Eine besondere Erscheinung in der gesamten kontroverstheologischen Auseinandersetzung stellt das Konzil von Trient dar. Die Zielsetzungen eines Konzils können höchst verschiedene sein, wie wir in Fülle aus der Geschichte der mittelalterlichen Konzilien, nicht zuletzt der Reformkonzilien des Spätmittelalters (zu denen in einer höheren Form das Tridentinum gehört) ablesen. Natürlich ist ein Konzil keine wissenschaftlich-theologische Akademie. Auch soweit es sich um die Beurteilung einer konkreten Lehre, in specie der reformatorischen, handelt, kann man mit Recht die Meinung vertreten, daß es für ein Konzil vor allem darauf ankommt, den Irrtum abzuwehren. Diese vorzugsweise negative Klärung der Offenbarungswahrheit durch Abweisung der Häresie war es ja durchaus, die auf dem Gebiet der Lehre die Arbeit der Konzilien seit dem Altertum bis zum Tridentinum einschließlich prägte. Aber auch dies wird sich über die Fixierung der Grenze hinaus um so fruchtbarer in der jeweiligen historischen Situation und für ihre Fortbildung auswirken können, je genauer die gegnerische Lehre — also auch das, was in ihr an Wahrheit vorhanden ist — erkannt wird. Denn auch jeder Irrtum lebt ja von dem Stück Wahrheit, das in ihm enthalten ist<sup>4</sup>. Und da ein Konzil sich auch nicht in dem erschöpft, was in ihm das Wesentliche ist, also in der Dogmatisierung und der entsprechenden Verurteilung, weil es vielmehr auch als ein Ganzes beurteilt werden muß, an dem menschliche Kraft und menschliches Versagen beteiligt sind, kann man die Frage stellen, ob nicht etwa die Erkenntnis des genuinen Sinnes einer gegnerischen Lehre von einem bestimmten Konzil hätte gesteigert werden können? Ist es nicht z. B. durchaus legitim, zu überlegen, ob die Trienter Konzilsväter den wünschenswerten Gebrauch von der für sie zusammengestellten ‚Lutherbibliothek‘ machten oder nicht?

<sup>3</sup> TThZ 61 (1952) 317—327.

<sup>4</sup> Diesen vielleicht etwas zu oft zitierten Topos muß man ernstnehmen. Er wird in verschiedener Form schon von den Apologeten des 2. Jhs. ausgesprochen, Thomas von Aquin formuliert ihn prägnant: ‚omne malum fundatur in aliquo bono et omne falsum in aliquo vero‘ (S. th. I q 17 a 4 ad 2;). Auch Newman wiederholt ihn in: Die Einheit der Kirche und die Vielfältigkeit ihrer Ämter. Dt. Übers. von K. Schmidhüs, Zeugen des Wortes, H. 3 (Freiburg 1947) 79.



Daß sich das Konzil von Trient selbst nicht ganz ausschließlich mit der Verurteilung und der nackten Feststellung der katholischen Position zufrieden geben wollte, zeigen nicht nur die Verhandlungen, sondern auch die Dekrete, in denen sich ein gewisses Material zu einem ‚Dialog‘ mit reformatorischen Lehren findet, und wo gewissen reformatorischen Behauptungen in einem bestimmten Sinn ein relatives Recht zuerkannt wird, der freilich wesentlich ergänzt werden mußte. Das Dekret über die Rechtfertigung, die Feststellung, daß in der Messe Jesus Christus das eigentliche Subjekt ist, das Bekenntnis zur Unsichtbarkeit der Kirche<sup>5</sup> können das belegen. Aber aufs Ganze gesehen, darf wohl geantwortet werden, daß das Tridentinum dem, was an der Reformation katholischer Besitz war, nicht besonders viel Beachtung geschenkt hat. Das ist zunächst verständlich. Die zu bewältigende, unmittelbar aufgegebene und auch wirklich bewältigte Aufgabe war so immens, hat auch so ungeheure direkte und indirekte klärende und aufbauende Wirkungen ausgelöst, daß jene Feststellung nur entfernt etwas mit Kritik zu tun hat. Nur kann man von diesen Vorbehalten aus verstehen lernen, daß gewisse reformatorische Fragestellungen in ihrem katholischen Ansatzpunkt damals unbewältigt stehen blieben. Auch von dieser Sachlage her sind spätere Erscheinungen der katholischen Kirchengeschichte wie Jansenismus, Quietismus, Gnadenstreitigkeiten und Episkopalismus mit zu verstehen.

Dem Tridentinum ging es auch um die causa reformationis, und in welcher Tiefe! Aber dadurch, daß die Reformfrage von den Reformatoren untrennbar mit einer neuen Lehre verbunden worden war, wurden die dogmatischen Fragen zum Hauptthema des Konzils. So erwuchs das, was das Tridentinum vor allem anderen kennzeichnet, konkret aus der lehrmäßigen Art der Reformation. Das führt zu einer Frage, die uns von diesen methodologischen Bemerkungen zum Inhalt des Themas hinleitet: obwaltet ein Unterschied zwischen den vorreformatorischen Konzilien und dem Tridentinum im Hinblick auf ihre lehrmäßige Darbietung? Spiegelt sich im Tridentinum ein Umschwung zu einer stärkeren Betonung des Lehrmäßigen in der Kirche? Die Frage reicht sehr tief; um eine Antwort werden wir uns weiter unten bemühen.

## II. Das Selbstverständnis der Reformation

1. Wer von einem Gespräch mit dem Protestantismus redet, steht sofort vor der Frage, mit welchem Protestantismus der Dialog geführt werden soll? oder, was dasselbe ist, mit welchem Selbstverständnis, das der Protestantismus von sich hat?

---

<sup>5</sup> Vgl. Catechismus Romanus Pars I Caput X, 20 u. 21.



Das Luthertum und der Calvinismus verstehen sich als Kirche. Ob aber jede dieser Kirchen sich in der Weise als eine Wesenheit verstehe, daß sie ohne Aufgabe ihres Bekenntnisses nicht mit anderen Lehren echte Gemeinschaft des Glaubens und des Sakraments haben könne, steht nicht fest. In vielen Abwandlungen ist diese Frage heute innerhalb der Ökumene Gegenstand von Beratungen.

Prägnant hat Hanns Rückert das Problem formuliert<sup>6</sup>. Er reklamiert ganz allgemein für den Protestantismus, daß er sich als kirchliche Konfession im strikten Sinne verstehe, d. h. als eine gebrochene Teilnahme an der einen unsichtbaren Kirche Jesu Christi, in der also Konfessionen verschiedener Lehre nebeneinander stehen, jede die andere gelten läßt als gebrochene Teilnahme an der einen Kirche Christi, und doch jede mit absoluter Sicherheit an ihrem eigenen Glaubensbekenntnis als der Wahrheit festhält.

An dieser Auffassung könne und solle, meint Rückert, auch die radikal von den evangelischen Kirchen des Irrtums bezichtigte katholische Kirche teilnehmen. Dies sei übrigens, sagt er, schon die Meinung Luthers gewesen, der zwar die Papstkirche als Sitz des Antichristen heftig bekämpft habe, aber nie aus der einen katholischen Kirche ausgeschieden sei<sup>7</sup>.

Diese Auffassung der evangelischen Kirchen und Denominationen als Konfessionen im angegebenen Sinn scheint die schwere Hypothek einzuschließen, daß es eine einzige Wahrheit des einen Evangeliums nicht gebe, oder daß sie nicht festzustellen sei, daß aber gleichzeitig die evangelischen Konfessionen sich doch so verhalten, als besäßen sie diese eine Wahrheit. Der Begriff der Wahrheit scheint stark verdunkelt und geschwächt. Für die evangelischen Kirchen und Denominationen ergibt sich von dieser Position aus zwar die Möglichkeit einer echten Ökumene, auch ohne daß eine strikte Einheit der Lehre zwischen ihnen besteht; es bleibt nur die eben angedeutete entscheidende Frage, wie weit diese Bereitschaft theologisch-logisch sauber dargestellt werden könnte. Das Problem tritt noch deutlicher hervor und wird noch bedrückender angesichts der Annäherung offiziell lutherisch-deutscher Kreise (Schlink, Wilm, Wischmann, Iwand, Vogel) aus allerneuester Zeit (1958) an die sowjetische russisch-orthodoxe Kirche, der von den besuchenden

<sup>6</sup> Hanns Rückert, Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die evangelische Theologie. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 8 (1957) 81 ff.

<sup>7</sup> Diese Auffassung, der man seit Jahren öfter als früher begegnet, verdient eine das ganze Werk Luthers einbeziehende Untersuchung. Aber auch heute schon kann man m. E. mit gutem Gewissen sagen, daß hier nicht sehr häufige Randbemerkungen, die gegen die grundsätzliche Stellungnahme nicht aufkommen, weit über Gebühr bewertet werden. Luthers dogmatische Intoleranz war erheblich härter, als hier sichtbar wird; s. unten Abschnitt 9 a.

Theologen ‚die Gemeinschaft des Glaubens‘ bescheinigt wurde, und daß sie eine wahre ‚Kirche des Wortes‘ sei<sup>8</sup>.

Auf die hiermit angeschnittene Frage nach der Einheit des Protestantismus kommen wir noch zurück<sup>9</sup>.

2. Wie man sich zu dieser Selbstdefinition des Protestantismus (als Mehrheit von echten Konfessionen) stellen mag, so viel bleibt Tatsache: der Protestantismus oder die einzelnen reformatorischen Kirchen besitzen zwar ein ihre Diener und Mitglieder verpflichtendes Bekenntnis und entsprechende offizielle Bekenntnisschriften; aber so ernst auch diese Bindung betont und gelobt wird, sie ist nirgends eindeutig festgelegt, noch festlegbar, noch beansprucht eine dieser Kirchen, Macht und Fähigkeit hierzu zu haben. Vielmehr bekennt der Protestantismus insgesamt, daß er unter dem Gericht des immer wieder neu zu befragenden Wortes steht.

Das hat eine schlechthin unabsehbare Bedeutung. Es besagt nämlich nicht nur eine so ungewöhnliche Spannung der beiden Elemente, daß man sie als Widerspruch bezeichnen darf, es schließt auch ein, daß der Protestantismus, so fest er auch in seinem Bekenntnis und dessen Verständnis stehen mag, von seinem Wesen her, theologisch-grundsätzlich sich immer wieder selbst in Frage stellen kann, oder sogar in Frage stellen muß. In manchen evangelischen Formulierungen wird dies mit besonderer Emphase gefordert<sup>10</sup>.

Diese grundsätzliche Möglichkeit entspricht sowohl der Entstehung des Protestantismus wie seiner sich selbst immer wieder aufspaltenden Entwicklung und der schier unübersehbaren Vielfalt seiner Ansichten auch in grundlegenden Fragen. Der Protestantismus entstand im 16. Jahrhundert durch seine Absage an die seit über 1000 Jahren bestehende Form der Kirche, insbesondere an ihre sakramentale Hierarchie und das unfehlbare Lehramt, sei es der Konzilien, sei es des Papstes. Wie immer man das Recht dieses Protestes bestimmen möge, und selbst wenn man, der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend, die ‚Ursachen‘ der Reformation so zusammenstellt, daß die Reformation als geschichtlich unausweichlich erscheint, die Reformatoren, voran Luther, tragen für den Protest die unmittelbare Verantwortung. Wie stark auch weiter das Sendungsbewußtsein der Reformatoren gewesen sein mag, wie stark sie sich vom Geiste Gottes geführt glaubten, keiner von ihnen nahm für sich

<sup>8</sup> Die Beratungen, die Mitte August (1958) in Utrecht stattfanden, stellen uns vor die gleiche Problematik. Über ihr Resultat drang kaum etwas in die Öffentlichkeit, doch scheint eine Wiederholung geplant zu sein.

<sup>9</sup> Unten Abschnitt 9 b.

<sup>10</sup> Letztlich heißt dies nichts anderes, als daß im Protestantismus die Theologie in absoluter Souveränität das letzte Wort hat; es ist das Grundprinzip der Professorenkirche, die Hanns Rückert als einen Vorzug für den Protestantismus reklamiert.

Inspiration im strikten theologischen Sinne in Anspruch<sup>11</sup>. Auch von hier aus darf, ja muß der evangelische Gesprächspartner in die Diskussion grundsätzlich die Möglichkeit einschließen, daß die Reformatoren sich bei der Schaffung dieses Novum geirrt haben.

3. Bei der katholischen Kirche liegt der Fall wesentlich anders. Sie ist Trägerin und Ergebnis einer nachweislich im Wesentlichen kontinuierlichen Entwicklung, die mit den Aposteln selbst und der Urgemeinde anhebt. Es gibt in den Zeiten, die alle Strukturelemente des Katholizismus ausbilden, keinen wesentlichen Bruch der Tradition<sup>12</sup>. Historisch wie theologisch-dogmatisch stoßen wir hier an eine schlechthin entscheidende Grundlage: an die Verheißungen des Herrn, durch welche er seiner Kirche seinen Beistand derart zugesagt hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, daß sie also die Säule der Wahrheit sei (Mt 16, 19; 1 Tim 3, 15). Diese Verheißungen besagen, daß es in der Kirche und ihrer Verkündigung einen Kern geben muß, der nie angetastet werden konnte und nie angetastet wurde. Denn, wenn es in der Urkirche und ihrer fortdauernden Erscheinung einen wesentlichen Bruch der Tradition gibt, ist das Wort des Herrn nicht in Erfüllung gegangen. Tatsächlich finden Vertreter neuester evangelischer Exegese (K ä s e m a n n) die Elemente des ‚Katholischen‘ bereits bei Lukas, was die Möglichkeit eines Bruches auch rein theoretisch stärkstens einengt, ja ihn nur möglich macht durch eine radikale Aufspaltung der biblischen Botschaft selbst in verschiedene Schichten, so daß überhaupt nie eine Botschaft, nie ein Glaube die Jünger des Herrn geeint hätte, so daß vielmehr die eine Kirche Jesu von Anfang an nie anders existiert hätte als in rein spiritualistischem Sinn, die sich sozusagen noch unter den Augen des Herrn — er sandte ja bereits Jünger zu predigen aus (Lk 10, 1 ff.) — in verschiedenen auch sich widersprechenden Traditionen dargestellt hätte.

### III. Was ist Einheit des Christentums?

In all diese Überlegungen spielt, in verschiedener Form, die Frage hinein: Was ist ‚Einheit‘ des Christentums? An welchem Maßstab können wir das, was wir seine Einheit nennen, messen?

#### 1. Bedeutung der Lehre für die Einheit

Daß der Begriff der Einheit an sich in einer verwirrenden Weise vieldeutig ist, wissen wir zumindest seit Aristoteles.

<sup>11</sup> Von den ‚Schwärmern‘ sehe ich hier ab.

<sup>12</sup> Der Ton liegt auf wesentlich. Es versteht sich von selbst, daß die vielfältige und nicht nur geradlinige Entwicklung durch die Jahrhunderte, die uns die Kirchengeschichte schildert, mit diesem Urteil nicht harmonisierend verdunkelt werden soll. Die Beurteilung selbst wird heute in ihrem Tatbestand gerade von der radikalsten evangelischen Forschung betont, freilich unter Preisgabe der Einheit des Evangeliums selbst.

Aber auch für seine Bestimmung im Raum der christlichen Verkündigung sind viele Elemente zu berücksichtigen. Den Kreis unserer Gesprächspartner grenzen wir zunächst grob dadurch ab, daß wir die Auseinandersetzung nur mit bekennnistreuen evangelischen Christen, Kirchen oder Denominationen ins Auge fassen. D. h. wir erkennen der ‚Lehre‘ einen maßgebenden Platz im Christentum zu. Was diese Lehre inhaltlich sei, noch mehr, welcher Art ihr Wesen sei, bleibt noch zu bestimmen. Im evangelischen Raum gibt es keine allgemein gültige Definition. Aber ungefähr ist das gemeint, was man anvisiert, wenn immer wieder der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Maßstab gefordert wird.

Tatsächlich ist für die Beantwortung der gestellten Frage das Verhältnis von Wahrheit und Lehre von Wichtigkeit. Hanns Rückert gibt auch für die Behandlung dieser Frage einen wichtigen Hinweis. Er meint<sup>13</sup>, in der katholischen Kirche sei bis zur Reformation die Lehre nur ein Gebiet kirchlicher Lebensäußerung neben anderen gewesen, vielleicht sogar eines, auf das kein besonderer Akzent fiel. Man könne fragen, ob nicht Kultus und rechtliche Ordnung als wichtiger und dem Zentrum näher empfunden wurden? Das ist eine bedeutsame Behauptung, zu deren Eingrenzung zwar viel anzuführen wäre<sup>14</sup>, die aber in ihrem Kern richtig trifft und noch tiefer reicht, als Rückert wohl meinte. Sie deutet nämlich auf eine strukturelle Eigenart der Kirche hin. Der behauptete Tatbestand trifft zu, hängt aber nach katholischer Lehre weitgehend daran, daß die Einheit der Kirche zusammensteht mit der Verschiedenartigkeit ihrer Ämter. Die drei Ämter Jesu Christi als Prophet (Lehrer), Priester und König (Hirt) sind von ihm seiner Stiftung, der Kirche, seinem Leibe, übertragen und werden von ihr durch ihr Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt ausgeübt<sup>15</sup>.

Nach der Reformation und seither trat das Lehramt in der katholischen Kirche tatsächlich bedeutend stärker hervor. Ein längst vorliegender Tatbestand wurde genauer bezeichnet, abgegrenzt und stärker ausgenutzt. Dies wiederum hängt mit der Reformation selber zusammen, deren Tendenz zur Konzentrierung sich auch darin äußert, daß sie das Amt überhaupt vernachlässigen ließ, dafür beinahe allen Nachdruck auf die nun ungeschützt da-

<sup>13</sup> a. a. O. (Materialdienst) 83.

<sup>14</sup> etwa einerseits: die Dogmenformulierung der Jahrhunderte 4–7; die vorscholastische und die scholastische Theologie; die Lehrtätigkeit der Päpste und Konzilien vom 11. Jh. ab; andererseits die hierher gehörenden kirchlichen Mißstände, insbesondere die direkte und indirekte theologische Unklarheit am Ende des Mittelalters, s. unten Abschnitt 7 b.

<sup>15</sup> Es versteht sich, daß wir in dieser katholischen Synthese ebenso wenig ein additives Aggregat vor uns haben, wie das katholische ‚und‘ überhaupt sich auf Addition mehrerer nebeneinander stehender Größen bezieht. Auch hier ist die Dreiheit Funktion der Einheit.



stehende (und schon dadurch geschwächte) ‚reine Lehre‘ legte. Denn die reformatorische Verkündigung entstand, so darf man zusammenfassend sagen, aus der exegetischen Arbeit Luthers als eine neue Lehre und als Bestreitung der katholischen Lehre. Die Reaktion der katholischen Kirche entsprach dem Lebensgesetz, nach dem sie seit den ersten Zeiten, schon seit dem Entstehen der apostolischen Schriften und dann in den Lehrstreitigkeiten der folgenden Jahrhunderte gehandelt hatte: sie lehnte die neue Lehre ab und verkündete die ihre durch neue, genauere Dogmenformulierungen.

In den neueren Jahrhunderten setzte sich die so angelegte Entwicklung von selbst in verstärktem Maße fort, weil die Menschheit in immer steigendem Maße vom Verstand her, also lehrmäßig, gebildet wurde. (Daß aber auch dies im Leben der katholischen Kirche nie in dem Sinne ein einseitiger Prozeß wurde, daß das Ganze dadurch eine wesentliche Schädigung erlitten hätte, daß also die Gaben der beiden anderen Ämter in der Kirche nie fehlten, ist angesichts der verheerenden Folgen einer einseitig intellektualistischen Prägung der „Moderne“ besonders hervorzuheben<sup>16</sup>. (Der in anderem Zusammenhang zu besprechende Vorwurf ‚Macht statt Wahrheit‘ bestätigt der Kirche dasselbe in indirekter Form<sup>17</sup>.)

Insofern wird in dem vorhin abgegrenzten Kreis der Gesprächspartner Einstimmigkeit darüber herrschen, daß das Glaubensbekenntnis, also die verkündete Lehre in einem entscheidenden Sinn die Grundlage des Christentums ist. Sobald wir aber daran gehen, diese Lehre inhaltlich zu bestimmen und zu fragen, wieweit sie ein für allemal festliege oder nicht, ergeben sich starke und sogar wesentliche Differenzen sowohl zwischen der katholischen und der reformatorischen Auffassung als zwischen verschiedenen reformatorisch-evangelischen Auffassungen untereinander.

## 2. Festigkeit und Elastizität des katholischen Einheitsbegriffes

Über das, was katholische Lehre und ihre Einheit sind, und über die Art, wie die katholische Kirche nach ihrem Selbstverständnis sie besitzt, herrschen auf evangelischer Seite bei weitem nicht nur zutreffende Vorstellungen. Die katholische Kirche beansprucht für sich die christliche Lehre in einem denkbar geschlossenen und abschließenden Sinn. Lehre und Verkündigung sind nach ihrem Glauben gedeckt durch die Unfehlbarkeit des lebendigen Lehramtes. Aber dieser unfehlbaren und un-

<sup>16</sup> Die Enzykliken der Päpste seit Leo XIII. über soziale, kirchenpolitische und kultische Fragen können zur Beleuchtung des Ganzen dienen. — Vgl. dazu unten Abschnitt 7c über die ‚Actio catholica‘ Pius’ XI.

<sup>17</sup> Da der Christus, der die Wahrheit ist, kam, um Zeugnis von der Wahrheit zu geben (Joh 18, 37), und seine Stiftung, die Kirche, Säule und Fundament der Wahrheit ist (1 Tim 3, 15), ist die Gleichsetzung Christentum gleich Kirche für unsere Auseinandersetzung korrekt. — Werner Becker im Vorwort zu dem oben, Anm. 4, genannten Werk S. 17; zustimmend Norbert Schiffrers, Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman (Düsseldorf 1956) 192.



wandelbaren Lehre haftet nicht jene Starre an, die man ihr evangelischerseits meistens nachsagt, und die eine intellektualistische sogenannte Neuscholastik tatsächlich manchmal zur Darstellung gebracht hat. Sie bekennt vielmehr, die unfehlbare Unwandelbarkeit der Lehre in jener lebensvollen und auch bedrängenden Art auszusprechen, wie sie der Fülle des heiligen Wortes der Schrift einerseits und der Gebrochenheit des historischen kirchlichen Geschehens anderseits entspricht.

Kardinal John Henry Newman hat diese Frage in seiner „reifsten Darstellung über die Kirche“ behandelt, in der katholischen Vorrede, die er 1877 der Neuveröffentlichung seiner Vorlesung über das Lehramt (Prophetical Office) aus seiner anglikanischen Zeit voransetzte, aus der das diesen Seiten vorangestellte Motto entnommen ist.

Es scheint ebenso von der Sache her wie für die Fruchtbarkeit des Gesprächs zwischen den Konfessionen von Bedeutung, diesem Ineinander von Festigkeit und Elastizität nachzudenken. Und je schwieriger das Thema ist, um so nützlicher dürfte es sein, einem erprobten Führer zu folgen. Nun kann man ohne Übertreibung sagen, daß es in neuerer Zeit keinen katholischen Theologen gab, in dem in gleicher Weise eine hohe kritische Begabung und Schulung sich sowohl im systematischen theologischen Durchdenken bewährte, wie auch in der vollen inneren Freiheit, die vor keiner historischen Tatsache, wie unbequem sie immer zu sein schien, der Versuchung erlag, sie wegzudisputieren. Diesem ungewöhnlich kühnen katholischen Theologen aber hat Pius XII. in einem Brief an den Erzbischof von Westminster vom April 1945 bestätigt, daß „sein ganzes Leben der Wahrheit gehörte“<sup>18</sup>.

Um zu erklären, was Newman zu dieser kühnen Festigkeit befähigte, kann man vielleicht auf folgende drei Punkte hinweisen: (1) er erfaßte den paradoxalen Charakter des Christentums und seiner Lehre, realisierte

<sup>18</sup> Zitiert a. a. O. in der Vorrede von Werner Becker S. 5. Dieses Lob wird in überraschender Weise (und auch in der Richtung dieser Arbeit) konkretisiert in einem Aufsatz von Franz Michel Willam „Kardinal John Henry Newman und die kirchliche Lehrtradition“ in: „Orientierung“. 22 (Zürich 1958) 61–66. Der Verfasser weist darin nach, daß „Pius XII. Newmans viel umstrittene Gedanken, die auch bei den Gottesbeweisen eine nicht unbedeutende Rolle spielen, zu den seinigen macht“. (Vorbemerkung der Redaktion der „Orientierung“). Näherhin habe Pius dies realisiert in der Ansprache zur Eröffnung der Sitzungen der Rota Romana am 1. X. 1942, wo er bei Behandlung des Problems der *certitudo moralis* sich sprachlicher Ausdrücke bediente, die einer Übernahme typisch newmanscher Fachausdrücke gleichkamen. Das Grundresultat Newmans (vgl. *Grammar of assent*) faßt Willam so zusammen: 1.) „Die Religion gründet nicht — auf die Macht des Gemütes, sondern auf einen Denkvorgang, an dem der Geist des Menschen irgendwie beteiligt ist.“ — 2.) „Die Gläubigen stimmen der Wahrheit der Offenbarung nicht auf Grund von Beweisgängen deduktiver, streng wissenschaftlicher Art, sondern auf Grund von Beweisgängen in Aufstellung von Probabilitäten zu, weil dieses Forschungsverfahren allein Ansätze zur Erforschung der Wirklichkeit liefern kann.“

aber zugleich die hohe Kunst, das Gesamt der christlichen Offenbarungslehren in imponierender Gleichmäßigkeit in der Darstellung zu ihrem Recht kommen zu lassen; — (2) es eignete ihm eine tief dringende Erfassung der Eigenart der Wahrheit an sich, die nämlich nie in rein noëtischer Erfassung ganz zu bewältigen ist; — (3) er erkannte scharf das Verhältnis der Glaubenswahrheit in ihrem Verhältnis zu den natürlichen Faktoren, durch die wir sie erfassen, und die konkreten Brechungen, in denen sie in der Geschichte auftritt. Alle drei Punkte weisen auf dieselbe eine Tatsache hin, daß der Menschen Erkenntnis Stückwerk ist<sup>19</sup>, daß aber „tausend Schwierigkeiten noch keinen Zweifel machen“<sup>20</sup>. Es ist gut, bei manchem der folgenden Gedanken Newmans sich an diesen profunden Satz zu erinnern. Wankenloses, treues Glaubensbekenntnis besagt keineswegs, daß es nicht doch von sehr legitimen, bedrängenden Schwierigkeiten belastet sei. Es ist vielmehr eine Grundtatsache, daß jeder große Gedanke — und das gilt erst recht vom christlichen Glauben — Schwierigkeiten zu tragen hat, die wir nicht restlos lösen können. Der Wahrheit hänge ich primär an, nicht, weil ich alle entgegenstehenden Schwierigkeiten aufgelöst hätte, sondern auf Grund ihrer positiven Elemente.

Zur Grundstruktur des Christentums und der Kirche gehört die Katholizität im ursprünglichen Sinn des Wortes. Dieses Grundgesetz verwirklicht sich auch in ihrer Einheit. Das Christentum ist vollkommene Einheit in einer Vielfalt der Äußerungen, erwachsend aus einem göttlichen Kern, sich aussprechend hinein in das Geschöpfliche. Dabei ist dies einer der großen Ehrentitel des Christentums: der Einbruch des Göttlichen in die Natur (und sogar gegen sie), den das Christentum darstellt, tastet die natürlichen Kategorien des Seins und Wachsens (die Wunder ausgenommen) nicht an; sie bleiben vielmehr als maßgebliches Substrat und entsprechende Kräfte bestehen. Die christliche Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters durch den Sohn hat trotz der Fülle des im eigentlichen Sinne Wunderbaren, wodurch es getragen wird und das es füllt, nichts zu tun mit einer wie immer gearteten Magie. Es ist Geschichte. Von daher freilich hat es mitzutragen am Gebrochensein alles Geschöpflichen nach dem Fall.

Damit dieser Synthese ihr voller Reichtum bewahrt bleibe, darf ihre ungeheure Spannung nicht zugedeckt, sondern sie muß bestanden werden. Eine harmonisierende, gar konzeptualistische Abrundung gibt nur ein armseliges Bild von der christlichen Lehre und von der Fülle des Lebens der Kirche, der Mutter der Völker in der Nachfolge des gekreuzigten

<sup>19</sup> Als Zusammenfassung der Existenz wie der Lebensarbeit des großen Mannes kann die von Newmann selbst verfaßte Grabinschrift gelten: *Ex umbra et imaginibus in veritatem*. Vgl. dazu die Ausführungen von Schiffers a. a. O. 253.

<sup>20</sup> a. a. O. 18 aus seiner *Apologia pro vita sua*.

Gottes. Erst die ungeheure Spannung in der bejahten Einheit gibt der die Spannung bewältigenden Einheit ihre Würde und das volle Zeugnis der Kraft.

Auf die Einheit der Kirche hin betrachtet, realisiert sich diese Spannung u. a. darin, daß sie sich auch darstellt in den drei oben genannten verschiedenen Ämtern: Prophetenamt — Priesteramt — Hirtenamt. Denn, so lehrt ohne Zögern Newman: diese verschiedenen Ämter stellen der Kirche so verschiedene, überschneidende Aufgaben, daß sie diese — die Unfehlbarkeit des Dogmas und die wesentliche Heiligkeit ausgenommen — nicht immer in voller Reinheit, sondern manchmal nur als Kompromisse lösen kann<sup>21</sup>.

### 3. Die Aussageweise der Bibel

„Die Darstellung der unfehlbaren Lehre ist manchmal nur als Kompromiß möglich“: das ist ein großes, ja erschreckendes Wort. Zwar, in jener allgemeinen Formulierung ausgesprochen, kann die Theorie ohne weiteres einleuchtend und erhellend scheinen. Aber in der näheren Anwendung auf die Heilige Schrift und in der präzisen Bewertung gewisser Fakten der Kirchengeschichte ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten.

Wenn wir hier nicht Zufälligkeiten der Einzelauslegung ausgesetzt sein wollen, ist es gut, sich an die Eigenart der christlichen Wahrheit zu erinnern. Denn von dem Wahrheitsbegriff, den man — bewußt oder unbewußt — irgendeiner Untersuchung oder Diskussion zugrunde legt, hängt für das Resultat Entscheidendes ab.

Walther v. Loewenich hat völlig recht, wenn er feststellt, daß evangelische und katholische Christen, bzw. die sich gegenüberstehenden Kirchen, einen verschiedenen Wahrheitsbegriff besitzen, und daß in dieser Verschiedenheit das Widersprüchliche der Lehren, der Kirchen überhaupt, wurzelt<sup>22</sup>.

An der Frage, ob sich die Gesprächspartner im Begriff der Wahrheit näher kommen können oder nicht, hängt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines fruchtbaren Dialogs. Wenn das Ontologische des katholischen Denkens und sein Realismus sich im Protestantismus gar nicht fänden, wenn dort der mehr oder weniger freischwebende Dynamismus ausschließlich herrschte, wäre es utopisch, an eine einigermaßen tief greifende Verständigung zu denken.

Darauf haben wir hier nicht näher einzugehen. Da aber beide Fronten, zwischen denen das Gespräch geführt werden soll (s. oben S. 14) sich zur Heiligen Schrift bekennen, engt sich die Frage zunächst dahin ein:

<sup>21</sup> Newman, Die Einheit 30.

<sup>22</sup> W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten 1956. Dazu die Besprechung von A. Hartmann in: Stimmen der Zeit 81/157 (1956) 361 ff und Lortz in: Theol. Revue 53 (1957), 193—196.

welches ist der Wahrheitsbegriff der Heiligen Schrift, näherhin des NT? Welches ist ihre Art, sich auszudrücken?

Es ist nun keineswegs etwa eine polemische Liebhaberei, sondern ein hohes Anliegen, wenn ich mit allem Nachdruck an die Spitze dieser Erörterung die Forderung setze, auf katholischer Seite solle die auf die gestellte Frage antwortende Bestimmung die Fehler einer früheren allzu apologetisch-konzeptualistischen Art vermeiden. Das kann erreicht werden, wenn in der theologischen Gedankenführung folgende grundlegende Tatsachen und Beobachtungen voll zur Geltung kommen: (1) die Wahrheit des NT ist Jesus Christus selbst, seine Person, sein Leben, seine Lehre<sup>23</sup>; — (2) diese Lehre ist vor allem die Verkündigung vom Leben Gottes in uns durch Jesus Christus seinen Sohn, ist also die Lehre von einer lebendigen Beziehung Gottes zum Menschen, wodurch der Sünder gerechtfertigt wird; — (3) diese Lehre ist nach Paulus nicht in Menschenwort und Menschendenken zu fassen; sie ist Geist und Kraft (vgl. 1 Kor 2, 1.4.13); — (4) diese Lehre ist uns zwar von Jesus Christus und seinen Aposteln ein für allemal abschließend gebracht, aber nicht als etwas nur objektiv Dingliches; sie wird vielmehr auch durch den Heiligen Geist, der die Kirche in alle Wahrheit einführt (Joh 16, 13) in der Kirche Gottes fortwährend Ereignis, sei es durch das ‚unaussprechliche‘ (also nicht intellektuell-menschlich auflösbare) Seufzen des Heiligen Geistes in unsern Herzen (Röm 8, 26), sei es durch die Feststellungen des vom Heiligen Geist geleiteten unfehlbaren Lehramtes.

Die Eigenart der biblischen Verkündigung ist also weder die des Begriffes, noch des begrifflichen Syllogismus<sup>24</sup>; sie ist vielmehr die des prophetisch-religiösen Wortes. Dieses Wort ruht wesentlich im Geheimnis und ist entscheidend Ausdruck des dem menschlichen Geist nur inadäquat, analog erreichbaren verborgenen Gottes: *Deo quasi ignoto conjungimur*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Es genügt nicht zu sagen, die christliche Wahrheit sei nicht abstrakt, nicht ein System. Man muß sehen, daß sie konkret gestiftet wurde in der Kirche. Der Kirche wurde die Glaubenswahrheit von Jesus Christus anvertraut durch Einstiftung, durch sein Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen und durch seine Verkündigung, von der übrigen Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen nur ein besonderer Aspekt sind.

<sup>24</sup> Es bedarf kaum des Hinweises darauf, daß dies nicht ausschließt, daß aus der bestimmten Verkündigung des Herrn und seiner Apostel Begriffe gewonnen und aus ihnen Syllogismen gebildet werden, d. h. Theologie im präzis-abendländischen Sinne erhoben werden könne. Sehr gewichtige Ansätze hierzu finden sich nicht nur bei Paulus und Johannes. Hier kommt es aber darauf an, den wichtigen Unterschied zwischen dem Worte Gottes und dem vorzüglich abstrakten Charakter des menschlichen Verstehens und Sprechens deutlich hervorzuheben.

<sup>25</sup> Thomas Aq., S. th. I q 12 a 13 ad 1.



Der Sinn der Schrift ist zugleich klar und dunkel, immer aber tief. Das von ihr Gemeinde kann weiter reichen, als ihr Wortlaut unmittelbar ausdrückt. Der rechte Sinn muß, besonders gegenüber den Irrtümern der Häretiker, von der Kirche ausgelegt werden, von der Kirche, nicht nur von der Schrift selbst. Zwar ist es gerade eine katholische Forderung, daß die Schrift *sui ipsius interpres* ist, denn immer ist nur *das* Wahrheit der Schrift, in der *alle* ihre Äußerungen über den verhandelten Gegenstand berücksichtigt werden. Aber so umfassend wir sie auch befragen, die Schrift erteilt längst nicht immer eine klare Antwort. Die Kirchengeschichte beweist es; und es gehört zu den erstaunlichsten Tatsachen der Geschichte des menschlichen Geistes, daß trotz der niederdrückenden Fülle der aus der Schrift erhobenen, sich gegenseitig so oft aufhebenden Deutungen die Auffassung von der sich selbst klar deutenden Schrift mit solch selbstverständlicher Hartnäckigkeit fort und fort vertreten wird<sup>26</sup>. Es scheint das Natürliche, und zeugt von einer instinktsicheren gesunden, dem Gestifteten gemäßen Reaktion, daß von Anfang an die Jahrhunderte hindurch sich als eine Grunderscheinung des Christentums ergab, daß die Kirche die Schrift autoritativ auslegte.

Das möge genügen, um die Problematik einigermaßen anzudeuten. Es handelt sich um Eigenarten, die mit dem Worte Gottes wesentlich verbunden sind. Wir müssen zugeben, daß sie nicht gerade selten von Katholiken weniger betont wurden, als ihnen zukommt. Eben dies ist nachzuholen. Die gewisse Unbestimmtheit (wenn der Ausdruck erlaubt ist), die dadurch in die Verkündigung zu kommen scheint, ist zunächst einmal zu tragen. Das darf ohne Vermessenheit gefordert werden. Denn einmal handelt es sich nur darum, die Eigenart des Gotteswortes der Schrift ohne jede Transposition zu hören und wiederzugeben; und dann ist diese „Unbestimmtheit“ ja nur Ausdruck jener Ungewißheit und jenes Wagnisses des Glaubens, die seine irrumslose Sicherheit und Gewißheit von der Sekurität trennen. Es ist die geheimnisvolle Ungewißheit der Fruchtbarkeit, aber der Fruchtbarkeit des Wortes Gottes unter der Leitung des Heiligen Geistes, so daß die unwandelbare Lehre der Offenbarung durch die Berücksichtigung jener Eigenarten nicht das Geringste von ihrer Irrtumslosigkeit einbüßt. Es handelt sich um keine wie immer geartete Reduzierung und Vereinseitigung; sondern vielmehr darum, der Verkündigung ihren göttlichen Charakter des inspirierten Offenbarungswortes zu lassen. Denn, wenn man jene Eigenart realisiert, d. h. wenn die Verkündigung dem Inhalt und der Intention des geoffenbarten Wortes nahe bleibt, kommt auch das andere Element voll zum Tragen, das hier nur kurz erwähnt zu werden braucht: wenn der Herr predigte, wenn die Apostel predigten und

<sup>26</sup> An diesem Punkte erfaßt man mit besonderer Deutlichkeit sowohl die Verschiedenheit des der Deutung zugrunde liegenden Wahrheitsbegriffes als die subjektivistische Begrenzung menschlichen Denkens.



schrieben, war es offenkundig ihre Meinung, daß Hörer oder Leser das, was ausgesagt wurde (und an dem doch Leben oder Tod hing), in seinem zentralen Sinn ‚verstehen‘ und so zum Glauben kommen konnten. Das heißt, das Evangelium und seine Verkündigung beruhen auch auf der Voraussetzung, daß es in ihm einen klar umschreibbaren, ausdrückbaren, lehrbaren Kern gibt (s. S. 14), jenen Kern, den die Kirche z. B. durch das Konzil von Nicaea 325 in die genaue Formel  $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\tau\rho\iota$  faßte. Nur daß über diesem Kern jene angegebenen Elemente der göttlichen geheimnisvollen Fülle in der Verkündigung nicht zu kurz kommen dürfen.

#### 4. Spannungen in der Verwirklichung der Einheit

Zu einer ähnlichen Bestimmung der Eigenart der christlichen Wahrheit als einer polaren Spannungseinheit im angegebenen Sinn veranlaßt uns auch die Geschichte der Kirche.

a. Um hier richtig zu sehen, ist es nützlich, sich — wieder mit Newman — die großen Bewegungsgesetze klar zu machen, wie sie in der Oikonomie des Alten und Neuen Testaments zum Ausdruck kommen.

Die Oikonomie der alttestamentlichen Offenbarung ist manchmal ein geradezu erregender Beweis für die so oft leichthin ausgesprochene Grundwahrheit, daß Gottes Gedanken wesentlich von den unseren verschieden sind; sie lehrt uns nachdrücklich, daß Gott sein auserwähltes Volk auf Wegen führte, die der christliche Gläubige, der ‚im Geist und in der Wahrheit‘ (Joh 4, 24) beten und wandeln will, schier für unmöglich halten möchte. Wenn nicht die Autorität des Herrn (trotz seines machtvollen „Ich aber sage euch“) das gesamte Alte Testament derart deckte, daß nicht ein Jota des Gesetzes verlorengehen darf, das Gesetz vielmehr zu seiner Fülle erhoben wird, würden gewisse Mitteilungen, die wir in ihm lesen, für uns kaum zu bewältigen sein.

Um Newmans Gedanken hier authentisch wiederzugeben, muß man wenigstens einen Teil davon wörtlich zitieren: „In einigen grundlegenden Punkten, der Einzigkeit und Allmacht Gottes, erlaubt das mosaische Gesetz . . . keine Nachgiebigkeit gegen den sittlichen Zustand der Zeit; es war ja das Ziel der Heilsveranstaltung, mit ihm den Götzendienst abzuschaffen . . .; aber dort, wo die Sendung des auserwählten Volkes nicht unmittelbar betroffen war, und inmitten heidnischer Völker wurde selbst der Götzendienst mit gleichsam göttlicher Bestätigung geduldet, als ob vielleicht ein tieferes Gefühl in ihm verborgen läge. So hatte zur Zeit der Patriarchen Joseph einen Wahrsagebecher und heiratete die Tochter des Priesters von Heliopolis (Gen 41, 45) . . . Und als Naaman Gott um Verzeihung bat, wenn er „das Haupt im Tempel des Rimmon beuge“, da sagte der Prophet nichts weiter als „Gehe in Frieden“ (4 Kg 5, 18 f.). Und der heilige Paulus sagt sowohl den gebildeten wie den ungebildeten Götzendienern von Lystra und Athen, daß Gott, während Er sich allen

Völkern zu verschiedenen Zeiten durch Wohltaten bezeugte, sie doch „ihre eigenen Wege gehen ließ“ und „über die Zeiten ihrer Unwissenheit hinweg sah“ (Apg 14, 16 f.; 17, 30)<sup>27</sup>.

Die volle Tragweite dieser Oikonomie bedrängt uns freilich erst mit ganzer Wucht, wenn wir sie gewandelt auf der höheren Ebene des Neuen Testaments wiederfinden, auf der Ebene der Vollkommenheit. Hier hat Newman seine Kunst, zugleich radikal und differenziert zu denken, in besonders großartiger Weise bewährt. Um die Radikalität der Aussage nicht mißzuverstehen, muß man sich daran erinnern, daß der scharfsinnige Theologe Newman ein Diener und Liebhaber der Kirche war, und daß er nicht ohne Erfolg nach Heiligkeit strebte. Noch wichtiger ist vielleicht dies: Newman war zutiefst getroffen von der Erkenntnis, daß die Offenbarung Heilstat ist. So war in ihm das unerbittlich wahrhaftige Fragen nach der ehernen Wahrheit immer wesentlich verbunden mit dem Bestreben des geborenen Seelsorgers, der mit zarter Behutsamkeit darauf bedacht ist, die Seele des Bruders ja nicht zu belasten. (Ein wichtiger Fall von Bild und Gegenbild, wenn man Newman neben die großartige, aber auch verantwortungsverwegene Rücksichtslosigkeit des polemischen Verkünders Luther hält!)

Auch hier können nur ein paar Andeutungen gegeben werden. An der Geschichte des blutflüssigen Weibes, das im Gedränge, das den Herrn umgibt, hofft, unbemerkt eine heilende Kraft aus der Berührung seines Gewandes gewinnen zu können (Mt 9, 20 ff.; Mk 5, 25 ff.; Luk 8, 43 ff.), illustriert Newman die erstaunliche Tatsache, daß der Herr, der alle Veräußerlichung in der Religion zerschlug, der die Vollkommenheit von allen forderte, geradezu dem Aberglauben des guten Willens in seiner Verkündigung seinen Platz gelassen, indem er ‚über ihn hinweg sah‘, „und zwar wegen des Verdienstes ihres (des Weibes) Glaubens, der als wirkliches Element in ihm (dem Aberglauben) enthalten war“<sup>28</sup>. Auch dies ist der Herr, der die Kleinen und Unvernünftigen in sein Reich aufnimmt.

Die Oikonomie des NT, der Frohbotschaft, der Verkündigung der Erlösung und Heiligung offenbart sich in der uns hier interessierenden Sicht wohl am stärksten darin, daß das Reich Gottes verkündet wird unter dem Bilde des Netzes, das gute und schlechte Fische fängt, so daß die Kirche nicht nur Mutter der Heiligen, sondern auch Kirche der Sünder sein wird (Mt 13, 47 ff.; Mt 13, 24; 8, 12; u.a.m.).

Der gleiche Herr, der dies verkündet, mahnt sogar, das Unkraut wachsen zu lassen bis zur Ernte, damit nicht der Weizen mit dem Unkraut ausgerissen werde (Mt 13, 30). Auf welche Art der Unvollkommenheit im

<sup>27</sup> Newman, Die Einheit 51 f.

<sup>28</sup> a. a. O. 57.

Reiche Gottes deutet es hin, daß der göttliche Sämann und der Herr der Ernte diesen Satz ausspricht? Von Jesus haben wir das gleichfalls erstaunliche Wort, daß schon für Ihn ist, wer nur nicht wider Ihn ist (Mk 9, 40). — Wir dürfen an solchen geheimnisvollen Worten nicht achtlos vorübergehen, und müssen doch erkennen, daß sie sich einer vollen harmonischen Einfügung in die Verkündigung der Wahrheit nicht leicht fügen.

Auch das Wachsen der ersten Christenheit führt uns zu ähnlichen Überlegungen. Ist es nicht immer wieder tief aufrüttelnd zu sehen, unter welchen schweren Geburtswehen das Christentum sich von den groben Mißverständnissen des Judentums losringen mußte? Wie in diesem Kampf Petrus der Fels, der Menschenfischer, der die andern im Glauben stärken sollte, so weit versagte, daß Paulus ihm ins Angesicht widerstehen mußte (Gal 2, 11)? Oder ist es nicht eine Anomalie, daß ein Mensch dem uns erlösenden Leiden des einzigen Mittlers etwas hinzufügen kann? Wer hätte den Mut, dies zu behaupten, wenn es uns nicht im inspirierten Gotteswort überliefert wäre (Kol 1, 24)?

b. Entsprechende Spannungen finden sich auch in den späteren Perioden der Geschichte der Kirche. Die Kirche ist die Jahrhunderte hindurch die strenge Eiferin für die Wahrheit, und sie verurteilt fort und fort den Irrtum. Aber es bleiben in ihrem Leben auch die Wirkungen jener vorhin angedeuteten, sagen wir einmal, Nebenmotive, wirksam.

Wenn Augustin den Manichäern zugesteht, daß es schwer sei, die Wahrheit zu erobern und zu bewahren<sup>29</sup> oder wenn er sagt, daß viele, die in der Kirche stehen, in Wahrheit draußen sind, und viele, die dem Anschein nach außerhalb stehen, in ihr leben<sup>30</sup>, oder wenn Hieronymus so respektvoll von der geistigen Kraft spricht, die notwendig sei, um eine Häresie aufzubauen<sup>31</sup>, so wäre dies wenig, wenn es nur Auffassungen einzelner (immerhin von Kirchenlehrern!) wären. Aber in diesen Äußerungen klingt eine Grundauffassung der neutestamentlichen Offenbarung wieder, die in dem unausdenkbaren Satz Joh 1, 9 steht: daß der Logos jeden Menschen erleuchtet.

Aus diesem Satz zusammen mit dem Logosbegriff der griechischen Philosophie, der in Joh 1 bis zur Gottheit des Sohnes vertieft wird, hat das christliche Denken Lehren gewonnen, die aus der Bestimmung der Einheit des Christentums und seiner Lehre nicht ausgeklammert werden dürfen: die Lehre vom logos spermatikos, von den viae extraordinariae gratiae für solche, die außerhalb der Kirche stehen, die Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche bzw. die Wirklichkeit, die durch diese beiden Begriffe genannt werden sollte. Von ihnen her ergab und ergibt sich

<sup>29</sup> Contra Man. cap. 2 (PL 42, 174).

<sup>30</sup> De baptismo contra Donatistas cap. 27 (PL 43, 196).

<sup>31</sup> In Oseam, lib. 2. cap. 10, 1 (PL 25, 902).

die richtige, weite Auslegung des Satzes von der allein seligmachenden Kirche: sie erscheint als die eifersüchtige Hüterin des Wahrheitsschatzes, den sie allein besitzt, aber zugleich sind alle ihre Kinder, die guten Willens sind und der Gnade nicht widerstehen. An dieser Synthese wird sichtbar, daß alle Wahrheitsverkündigung der Kirche, wie entscheidend und schneidend sie lauten mag, nicht nur diese eine Dimension besitzt. Jedes ihrer unfehlbaren Worte reicht ins Mysterium, auch für unser Erkennen.

Die unfehlbare Wahrheitsaussage im Christentum ist nach einer Seite hin auch unvollkommen. Inwiefern und warum?

Die im spezifischen Sinn zentrale Tatsache des Christentums ist nicht Gott, sondern, daß Gott Fleisch wurde. Mit dieser Fleischwerdung wurde der Sohn, der unveränderliche, heilige Gott, der die Wahrheit selber ist, uns in allem gleich, in allen Schwächen, Unvollkommenheiten und Versuchungen, eines ausgenommen, die Sünde (Hebr 4, 15).

Das gilt konsequenterweise auch für die Lehre der Wahrheit, die der Fleischgewordene verkündete, seiner Kirche anvertraute und von ihr aus teilen ließ. Gewiß gilt es nur, soweit es mit dem Wesen der Wahrheit, also der Unmöglichkeit, daß das Wort Gottes positiv Falsches aussage, vereinbar ist. Aber dies vorausgesetzt, bleiben alle Folgerungen, die sich notwendigerweise daraus ergeben, daß diese Lehre nur in menschlicher, also geschöpflicher Sprache ausgesprochen werden konnte. Die Inspiration hebt diesen Charakter nicht auf. Eines blieb ausgeschlossen: der Irrtum. Die sehr spannungsreiche Vielfältigkeit, mit der die verschiedenen inspirierten Verfasser der Heiligen Schrift das gleiche eine Evangelium verkünden, ist der eindrucksvolle Niederschlag dieser Tatsache.

Die Frage ist: wo beginnt die Sünde? — wo beginnt der Irrtum? Die Leugnung einer in der Offenbarung enthaltenen Aussage (etwa des Dogmas, das uns lehrt, daß der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater sei) durch eine konträre Aussage ist unzweifelhaft Irrtum; aber zu bestimmen, wo in einer positiven Auslegung dessen, was ‚gleichwesentlich‘ bedeutet, nicht mehr die Wahrheit ausgesprochen ist und der Irrtum beginnt oder nicht beginnt, bleibt (bevor die Kirche lehramtlich gesprochen hat) nicht nur schwierig, sondern versetzt uns dadurch, daß ein striktes Mysterium zur Aussage steht, in eine gewisse Unauflöslichkeit von Schwierigkeiten. Schwierigkeiten und Dunkelheiten bleiben deshalb unausweichlich, weil das Göttliche in der geschöpflich unvollkommenen Sprache ausgedrückt wird. Denn diese Sprache ist, wenn sie über das Vordergründigste, die simple Feststellung der Quantität, hinausgeht, immer mehrdeutig. Eines der Grundprobleme der Theologie ist gerade die Frage, wie wir in der theologischen Aussage der Offenbarung der Eindeutigkeit möglichst nahe kommen könnten. Diese Schwierigkeit wird auch durch die Dogmatisierung nicht voll behoben. Schiffers<sup>32</sup> macht darauf auf-

<sup>32</sup> Schiffers a. a. O. 270.



merksam, daß in lehramtlichen Aussagen die (nicht eindeutigen) Bilder der Heiligen Schrift oft unkommentiert vertreten werden (regnum, columba, mater, corpus mysticum, coniunx Christi, gens . . .). Deswegen muß sich der christliche Theologe bei der positiven Ausdeutung der Geheimnisse so großer Vorsicht befleißigen. Hier wird eine Gefahr aller Konklusionstheologie sichtbar. Newman sagt in diesem Bezug, es sei direkt unreligiös, nach dem inneren „wie“ eines Offenbarungsmysteriums zu fragen<sup>33</sup>.

c. In dem dieser Studie vorangesetzten Motto ist angedeutet, daß es uns hier zu einem guten Teil darum geht, die gewissen ‚Unregelmäßigkeiten‘, die die ‚einheitliche Folgerichtigkeit der Kirche stören und verdunkeln‘ ins Bewußtsein zu heben. Entsprechend wurden die Elemente, denen diese Funktion zur Last fällt, verhältnismäßig ausführlich besprochen. Dies soll jedoch nicht die Einsicht verdunkeln, daß es sich dabei nicht um den entscheidenden Kern, sondern eben um Ausnahmen von der Regel handelt. Alle besprochenen Belege jener Unregelmäßigkeiten nehmen nichts weg von der Tatsache, daß zum Wesen des Christentums, der Kirche, ihre Einheit und Folgerichtigkeit gehören, die bestehen trotz jener Unregelmäßigkeiten. Und was die Wahrheit und den Wahrheitsbegriff angeht, so nehmen alle vorgetragenen ‚einschränkenden‘ Überlegungen nichts weg von der andern, schon ausgesprochenen simplen, aber schlechtweg grundlegenden Tatsache und der ihr entsprechenden Erkenntnis: wenn es nicht objektiv Seiendes gibt, und wenn dem Menschen nicht gegeben ist, es zu einem genügenden Teil sicher zu erfassen, dann hat alles Philosophieren und Dialogisieren keinen Sinn. Alles wäre dann gleich wahr und gleichermaßen unwahr. Es gibt nur eine Möglichkeit, im Bereich des Gedanklichen verbindlich zu reden: daß es möglich ist, Wesentliches der Wahrheit zu erkennen, es in einer Weise zu benennen, die alle Teilnehmer des Gesprächs auf einen erkennbaren und vergleichbaren Inhalt festlegt. Diese Art der Wahrheit — eine im Sein verankerte, die Zeit überdauernde, für alle Menschen gültige, im Kern erfaßbare Wahrheit — bekennt die katholische Kirche in ihren Aussagen; sie tut es auf Grund von Tatsachen, die unzerräutbar festliegen wie etwa die Auferstehung des Herrn. Sie lehrt eine Wahrheit, die i s t, die sogar fertig ist. Und die trotzdem lebt. Leben aber besagt über das Aussagbare hinaus auch Unaussagbares.

##### 5. Erklärung der Spannungen bei J. H. Newman.

Nun sind die grundsätzlichen Fragen und die theologisch-exegetischen Ausgangspositionen unseres Problems so weit abgeklärt, daß wir von ihnen aus die Beantwortung der oben (S. 19) aufgeschobenen Frage versuchen können.

<sup>33</sup> Schiffers a. a. O. 215.



a. Die als nicht vermeidbar angekündigten Unklarheiten haben sich in der Geschichte der Kirche manchmal so gesteigert, daß sie ein beunruhigendes Maß von ‚Sowohl als auch‘ einzuschließen scheinen. Newman sagt, daß solche Schwierigkeiten in der Kirche durch die ‚Logik der Tatsachen‘, also durch einen Kompromiß gelöst wurden. — Man sieht wieder sofort das bedrückende Problem: wie soll es Kompromisse im Bereich der Wahrheit geben können?

Nun ist immer darauf zurückzukommen, daß das strikte Geheimnis einer adaequaten Aussage wesensmäßig widersteht. „Das Geheimnis der ‚Braut‘ ist größer als die begrifflichen Versuche der Theologen“<sup>34</sup>. Wie Thomas von Aquin<sup>35</sup>, der seine Summa theologiae mitten in der Arbeit des 3. Teiles abbrach, weil alles, was er schreibe, so ganz ungenügend sei im Verhältnis zur göttlichen Wirklichkeit<sup>36</sup>, weiß auch Newman um die Grenzen der Theologie, „die sich nicht immer durchsetzen kann, weil sie zu intellektuell und unbeugsam ist; denn sie ist eine Wissenschaft, die nach dem Richtigen und nicht so sehr nach dem Rätlichen fragen muß“. Mit ruhig wagender Sicherheit zieht Newman die Grenzen: es ist durchaus möglich, sagt er, daß die Theologie ‚religiöse Anliegen übersieht und die andere einheitsschaffende Kraft übergeht, die im Gebot der Liebe gegeben ist, die ihrerseits die Wahrhaftigkeit zu einer Tugend macht, deren wesentliche Eigenschaft das Maßhalten ist“<sup>37</sup>.

Im Raum der Offenbarung — der Offenbarung Gottes, der die Einheit ist — besteht nichts vereinzelt. Im Gesamt des Christlichen kann nichts voll bestehen ohne die Liebe, auch nicht die Wahrheit. Die Einheit der Liebe im Christentum aber ist nicht Einheit eines abstrakten Systems, sie ist Gemeinschaft, nämlich Gemeinschaft der Christenheit, Gemeinschaft der Gemeinden in der Kirche. Von dieser Gemeinschaft darf man wohl mit Hans Asmussen sagen<sup>38</sup>, daß sie sich nie im luftleeren Raum vollzieht und darstellt, sondern im konkreten Koordinatensystem der Kräfte, zu denen auch Staat und Kultur gehören. Schon hier treten offenbar Kräfte ins Spiel, die nicht mehr rein intellektuell als ‚Wahrheit‘ zu fassen sind.

<sup>34</sup> Newman bei Schiffers 313.

<sup>35</sup> s. o. Anm. 25.

<sup>36</sup> Wie Spreu erscheint mir alles, was ich geschrieben, verglichen mit dem, was ich geschaut (Akten des Heiligsprechungsprozesses 1319—23, in: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, (Toulouse 1912—28) 377.

<sup>37</sup> Schiffers 143; Newman, Die Einheit 38.

<sup>38</sup> In einem Vortrag am 2. 7. 1958 über „Das Christentum, eine Einheit“, Nr. 25 der ‚Vorträge des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte‘, (Wiesbaden 1958) 9.

Damit kehren wir zu dem schon oben (S. 18) angesprochenen Thema und zu Newmans Versuch einer Lösung zurück. Newman argumentiert so: „In der Kirche überschneiden sich die einzelnen Wirkbereiche, so daß es durchaus geschehen kann, daß eine theologische Formulierung inopportun ist für das emotional geleitete religiöse Frömmigkeitsleben der Glieder, oder daß im religiösen Bereich Exzesse auftreten, die theologisch nicht haltbar sind, oder auch, daß das Herrscheramt in der Kirche mit theologischen und religiösen Anliegen in Konflikt gerät. Zwar ist der Kirche als Heilmittel in dieser Not die Unfehlbarkeit für ihre ausdrückliche Lehrverkündigung verheißen, die sich indirekt auch auf die beiden anderen Aufgabenkreise erstreckt, aber weil die Träger des kirchlichen Amtes nicht mit der Gabe der Unsündbarkeit ausgestattet sind, deshalb wird sich in der Kirche immer Ähnliches wiederholen, wie es dem heiligen Petrus widerfuhr, als er in Antiochia das missionarische Prinzip der Kirche außer acht ließ aus Menschenfurcht“<sup>39</sup> (Gal 2, 12 ff.).

Isoliert betrachtet, kann diese Theorie der Überschneidungen, die wir oben (S. 18 f.) einleuchtend nannten, leicht mißverstanden werden. Man muß sich an die Grundüberzeugung erinnern, von der aus Newman operiert. Die Kirche ist für ihn vor allem die Säule der Wahrheit, ihre Lehre unfehlbar, unveränderlich. Wenn es die Sündbarkeit der Menschen in der Kirche ist, die an den zu besprechenden Undeutlichkeiten der Wahrheitsverkündigung schuld ist, so sieht man auch hier nur richtig, wenn man in die Analyse den hohen Glanz der Heiligkeit hereinnimmt, mit der Newman die Braut des Sohnes und die Mutter der Heiligen ausrüstet, und bedenkt, daß ihm die Kirche schlechthin *sacramentum unitatis* ist<sup>40</sup>. Den furchtbaren Satz von den vielen, die berufen, den wenigen, die auserwählt sind (Mt 20, 16), wiederholt er oft; aber die Kirche „vertraut, daß sie noch aus ihren Gliedern, die dem Bösen wieder verfallen sind, lebendige Steine für den ‚einen, ganzen, vollendeten Tempel Gottes formen kann . . .‘, so daß auch die Vielen ‚einmal zu Geheiligten werden‘“ (Eph 2, 21); die Kirche der Sünder ist die Kirche der Hoffnung. Die Auserwählung betrifft die Kirche als Ganzes; als Ganzes wird sie durch die Erlösung dem Vater ohne Makel vorgestellt, so ist sie die Mutter der Heiligen<sup>41</sup>.

Gerade diese Betrachtung der Kirche als eines Ganzen ist für Newmans Beweisführung entscheidend. Auch in der hier von ihm gebotenen Darstellung der bedrängenden Spannungen im Kirchenbegriff bewährt sich seine Kunst, die verschiedenen Aspekte einer theologischen Frage sowohl in dogmatisch-systematischer Darlegung wie in kirchengeschichtlicher Illustration gleichzeitig voll und ohne Abstrich im Blick zu behalten:

<sup>39</sup> Schiffers 142, Newmans Wortlaut in: Die Einheit 31 f.

<sup>40</sup> Schiffers a. a. O. 235.

<sup>41</sup> Schiffers a. a. O. 247 u. 252.

die Kirche zugleich einerseits makellose Braut des Erlösers, Mutter der Heiligen, deren Kleider eingewaschen sind im Blute des Lammes (Offb 7, 14) und mit der Unfehlbarkeit ausgerüstet, andererseits in ihrer konkreten Erscheinung Kirche der Sünder<sup>42</sup>, in der es Spreu neben Weizen gibt (Mt 3, 12), törichte Jungfrauen neben klugen (Mt 25, 1 ff.). Erst im künftigen Aeon wird sich die volle Lösung des Zwiespalts Heilige-Sünder und die Vollendung des ‚stückweisen‘ Erkennens darbieten.

Aber schon in der Geschichte der Kirche vollzieht sich, wenn auch in der Art des ‚Stückwerkes‘ (1 Kor 13, 9 ff.), die Klärung dieser Erkenntnisse. Die geschichtliche Wanderung der Kirche durch die Jahrhunderte ist für sich allein schon Lehrverkündigung und eines der wichtigsten Mittel ihrer Klärung. Gewisse Aussagen der Heiligen Schrift zeigen, daß Paulus und die ersten Christen das Wiederkommen des Herrn für bald zu erwarten schienen (1 Kor 15, 51). Der Ablauf der Geschichte hat uns den Text des inspirierten Schriftstellers besser verstehen, seinen Inhalt richtiger erfassen gelehrt. Denn dieser Inhalt des prophetischen Wortes trägt weiter — es ist Wort Gottes —, als das Bewußtsein des inspirierten Menschen zu fassen vermag. Wenn uns also aus der Heiligen Schrift durch die Kirche die Lehre von der Unfehlbarkeit unzweifelhaft vorgestellt wird, könnten nicht die Tatsachen der Geschichte auch für unsere Vorstellungen von der Unfehlbarkeit und von der Art wie sie sich praktisch äußern kann, zur Vertiefung beitragen?

(wird fortgesetzt)

---

<sup>42</sup> Material für beide Thesen bei Schiffers an vielen Stellen, z. B. 245 ff.

# Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53-58

Von Professor Heinz Schürmann, Erfurt

Josepho Andreae Jungmann, Septuagenario

Ein weitgehender Konsens unter den modernen Auslegern versteht Joh 6, 26—51 b als Bildrede, in der freilich viele schon eucharistische Anklänge glauben finden zu müssen<sup>1</sup>, Joh 6, 51 c—58 dagegen sakramental<sup>2</sup>. Dieser meist angenommene unterschiedliche Aussagegehalt der beiden Redeteile gibt natürlich leicht Anlaß zu literarkritischen Quellscheidungshypothesen. Manche glauben, hier seien — entweder schon vor Joh oder erst durch den Evangelisten — zwei ursprünglich getrennt konzipierte Quellenstücke sekundär kombiniert worden<sup>3</sup> zu einem neuen,

<sup>1</sup> Autoren dieser Meinung hat H. Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900, Diss. theol. (photomech.) Bonn 1953, Anm. 1352 notiert; derartige eucharistische Hinweise werden bestritten von den ebd. Anm. 1354 genannten Autoren. — „Anm.“ verweist im folgenden auf die Anmerkung einer zitierten Schrift, während die Abkürzung „A.“ einen Hinweis gibt auf eine Anmerkung der vorliegenden Arbeit.

<sup>2</sup> In neuerer Zeit vertraten ein bildliches Verständnis der ganzen Rede noch B. F. W. Bugge, H. Cremer, B. Weiss, K. Bornhäuser, H. Odeberg, A. Schlatter, H. Strathmann; nähere Angaben bei H. Schürmann, Joh 6, 51 c — ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede: BZ 2 (1958) 244 Anm. 3. (Da dieser Aufsatz mit dem vorliegenden thematisch eng verbunden ist, möge der Leser die — Wiederholungen vermeidenden — häufigeren Rückverweise gütigst entschuldigen.) Nachzutragen wäre H. de Kleine, Sarx Jesu bei Johannes und Paulus; Diss. theol. (Maschinenschr. Bonn 1949) 67—86.

<sup>3</sup> Vgl. schon F. Spitta, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, 157 (6, 51 c—58 ein jüngerer Parallelbericht der Brotrede); C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums, Halle 1912, 161 („besondere Tradition“). 165; M. J. Lagrange, Évangile selon Saint Jean, Paris 1948, z. St.; A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes: RNT 4, Regensburg 1957, z. St.; E. Ruckstuhl, Wesen und Kraft der Eucharistie in der Sicht des Johannesevangeliums: Das Opfer der Kirche (Luzerner ThSt I), Luzern 1954, 48 Anm. 4 finden hier eine in anderem Zusammenhang gehaltene Rede Jesu; hinwieder anders J. Schneider, Zur Frage der Komposition von Joh. 6, 27—58 (59): In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, 141 f. (in Joh cap. 6 drei verschiedene „Predigtmeditationen“); J. Jeremias, Joh 6, 51 c—58 redaktionell? —: ZNW 44 (1952/53) 256 f. („Wendungen einer vorjohanneischen eucharistischen Homilie“; zustimmend S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1957, 116); E. Schweizer, Das johanneische Zeugnis vom Abendmahl: EvT 12 (1952/53) 341—362 („eine ‚Homilie‘ zu den Einsetzungsworten“); W. Wilkens, Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium: EvT 18 (1958) 358—370 („Fragmente eines Einsetzungsberichtes johanneischer



dann freilich irgendwie einheitlich zu verstehenden Ganzen<sup>4</sup>. Wer der Ansicht ist, das Ev. Joh sei überhaupt nicht in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen, sondern in der einer frühen kirchlichen Redaktion, wird dann leicht geneigt sein, Joh 6, 51 c—58 dieser Redaktion zuzuschreiben und somit für eine sekundäre Interpolation zu halten<sup>5</sup>.

Diese Interpolationshypothese ist soviel wert wie ihre Argumente: Stilkriterien werden von ihren Verfechtern heute kaum mehr geltend

Prägung“); vgl. auch die Übersicht über „Theories of Partition and Redaction“ in W. F. Howard/C. K. Barrett, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, London 1955, 297—302. — Zur Joh. Quellen- und Redaktionsfrage in der neuesten Forschung vgl. E. Haenchen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929—1956*: TRu 23 (1955) 295—355 (bes. S. 302—313).

<sup>4</sup> Die literarische Einheitlichkeit der Brotrede hat gerade jüngst unter dem Einfluß von E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg/Schw. 1951, 169—172, 220—271, durch den E. Schweizer und Joach. Jeremias sich von ihrer früheren gegenteiligen Ansicht (vgl. A. 5) abbringen ließen (vgl. A. 3), wieder an Vertretern gewonnen. Lessig (A. 1) nennt Anm. 1351 als Befürworter dieser Meinung außerdem noch R. Seeberg, Heitmüller, F. Dibelius, Grill, K. L. Schmidt, Völker, Büchsel, Huber, Schlatter, A. Schweitzer, Behm, Bauer, Gächter, Käsemann, v. Loewenich, Gaugler, Cullmann, Michaelis. Genannt werden könnten noch: Th. Philips, *Die Verheißung der heiligen Eucharistie nach Johannes*, Paderborn 1922; E. Janot, *Le pain de vie*: Gregorianum 11 (1930) 161—170. Als Verfechter der Ursprünglichkeit von 6, 51 c—58 nennt S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1957, 116 Anm. 3, außer diesen und den in A. 2 aufgezählten noch Wendt, MacGregor, Pfeleiderer, Schultzen, Noack. Zu nennen wären zudem noch M. Barth, *Die Taufe — ein Sakrament?*, Zollikon-Zürich 1951, 411 f.; G. Iber, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohnes im NT*, Diss. theol. (Maschinenschr.) Heidelberg 1953, Anm. 170; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel according to St. John*, Cambridge 1954, 342 Anm. 3; H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*: NTD 4, Göttingen 1955, 128; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1955, z. St.; Ph.-H. Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel/Paris 1956, 53 f.; W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957, 23 (Interpolation „sehr unsicher“); H. Ch. Schmidt-Laubner, *Die Eucharistie als Entfaltung der verba Testamenti*, Kassel 1957, 40 f. (Wilkins (A. 3) 354—370).

<sup>5</sup> Lessig nennt Anm. 1353 Schwartz, Andersen, Wellhausen, Spitta, Merx, Thompson, Loisy, Carpenter, v. Dobschütz, Hirsch, Bultmann, Joach. Jeremias (vormals in: *TheolBl* 1941, 43 f.); Schulz (A. 3) nennt außerdem S. 115 Anm. 11 noch: Lepsius, Käsemann, Lohse, Schädel. Zu ergänzen wären: E. Schweizer (vormals in: *Ego eimi*, Göttingen 1939, 155 ff.); E. Fuchs, *Das Sakrament im Lichte der neueren Exegese*, Bad Cannstatt o. J. (1953) 4. 8; G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium*: ZNW 47 (1956) 161—169; H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Göttingen 1956, 67 f. 68 Anm. 4; H. Köster, *Geschichte*

gemacht<sup>6</sup>. Auch die unverkennbare Verwandtschaft von Joh 6,51c—58 mit den eucharistischen bzw. eucharistisch gefärbten Aussagen des Ignatius von Antiochien verrät nach Meinung der meisten Ausleger nicht den Redaktor, da Ignatius ja doch auch mit Joh in einer gleichen Tradition stehen kann, ja sehr wahrscheinlich sogar von Joh literarisch abhängig ist<sup>7</sup>. Deutlich haben viele Verfechter der Interpolationshypothese ein theologisches Interesse an ihrer Theorie, so daß sie auch mit besonderem Nachdruck auf inhaltliche Kriterien verweisen, wobei ihnen der Tatbestand zugute kommt, daß der joh Abendmahlsbericht Joh 13 keinen Einsetzungsbericht führt und die wenigen sonstigen sakramentalen Andeutungen im Ev leicht Möglichkeiten bieten zu kritischen Ausscheidungen bzw. zu Hypothesen über das joh Sakramentsverständnis. Nach Joh soll sich — so wird argumentiert — der Glaube das Heil aneignen; eine sakramentale Aneignung habe daneben keinen Platz, weil sie dem joh Glaubensverständnis widerspreche<sup>8</sup>. Da nun aber Joh 6 das einer Ausdeutung am ehesten zugängliche Material ist, wenn diese Frage exegetisch angegangen werden soll, ist es fatal, wenn hier vorausgesetzt wird, was ja doch gerade erst bewiesen werden soll. Es könnte doch auch einmal ernstlich gefragt werden, ob das sich in Joh 6 feststellbare sakramentale Verständnis wirklich der joh Glaubensauffassung widersprechen muß<sup>9</sup>.

und Kultus im Johannesevangelium: ZTK 54 (1957) 61 ff. Überschaute man die Verfechter der Interpolationstheorie aus der neueren Zeit, kann man schwerlich übersehen, daß hier eine Schulmeinung spricht.

<sup>6</sup> Besonders nach den stilistischen Untersuchungen von E. Ruckstuhl (vgl. A. A.). Dem Urteil von E. Schweizer, EvT 12 (1952/53) 353: „Rein statistisch kann jedenfalls die Nichtursprünglichkeit nicht bewiesen werden“, stellt Bornkamm (A. 5) 164 das seine gegenüber: „Die Frage ist jedoch, ob mit der Aufzählung von ‚johanneischen‘ Stilcharakteristika, an deren Vorhandensein allerdings nicht gezweifelt werden kann, die Echtheit der Worte zu beweisen ist“. Vgl. auch A. 89.

<sup>7</sup> Über die Streitfrage referiert Köster (A. 5) 56 ff. Ch. Maurer, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium: AbhAuNT 18, Zürich 1949, 34—40 dürfte die Abhängigkeit des Ignatius von Joh überzeugend nachgewiesen haben (vgl. zustimmend auch E. Schweizer, TZBas 5 (1949) 464; Wilkens [A. 3] 356); s. auch unten A. 37.38 und 79. Bornkamm (A. 5) 169 formuliert vorsichtig, daß der kirchliche Redaktor die Brotrede „der klassisch von Ignatius repräsentierten Anschauung vom Herrenmahl dienstbar machte“.

<sup>8</sup> So vor allem R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes: Krit-Ex. Komm. NT II, Göttingen 1956, 162 f. (der zudem auch die Auferweckungsverheißung von 6,54 für unvereinbar mit der joh Eschatologie hält; vgl. dazu unten A. 79).

<sup>9</sup> E. Fuchs (A. 5) sieht (S. 3), daß — verglichen mit religionsgeschichtlichen Phänomenen — durch den Glauben „das Sakrament immerhin eine Modifizierung erfahren haben“ dürfte; vgl. auch A. 101. Iber (A. 4) fragt (Anm. 170) mit Recht, „ob denn sakramentales Essen des ‚Brotessens‘ und das, was im Glauben geschieht, sich im Sinne des Evangelisten ausschließen müssen — darauf käme es an!“ Schmidt-Lauber (A. 4) fordert S. 40 f. eine Exegese, die

In die festgefahrene Diskussion greift nun jüngst G. Bornkamm (vgl. Anm. 5) mit einem neuen Argument ein. Dabei hat er jene *petitio principii* bewußt vermieden, die älteren Argumente nicht mehr forciert und die Frage der kirchlichen Redaktion nicht zu einer unumstößlich sicheren Voraussetzung gemacht, sondern auf Grund von Joh 6 selbst argumentiert, „um . . . den vorgetragenen Beweis nicht durch den Verdacht eines vermeintlichen Vorurteils zu belasten<sup>10</sup>“. Unbezweifelbar ist dieses Vorgehen Bornkamms dem Stand der Diskussion entsprechend und methodisch sachgerecht. Bornkamm glaubt nun zu sehen, daß Joh 6, 60—65 sich über 6, 51c—58 hinweg auf die Bildrede 6, 26—51b zurückbezieht, was 6, 51c—58 als Interpolation erweisen soll<sup>11</sup>. Tatsächlich ist der Versuch, 6, 60—65 in Rückbezug auf 6, 26—51 zu verstehen, sehr bestechend, zumal wenn man die sich so sehr widersprechenden Auslegungsversuche sieht, die V. 62f von 6, 51c—58 her zu verstehen suchen<sup>12</sup>.

Wenn wir auch glauben sehen zu müssen, daß 6, 60—65.66—71 bei seinem Rückbezug auf die Bildrede 6, 26—51 das eucharistische Redestück mit im Auge behält<sup>13</sup> — daß hier in der Hauptsache die Ausführungen der Bildrede aufgegriffen, verständlich gemacht und weitergeführt werden sollen, scheint uns richtig beobachtet<sup>14</sup>.

Bornkamms Argumentation dürfte sogar noch erheblich an Überzeugungskraft gewinnen, wenn wir auch 6, 51c noch bildlich verstehen und zur Bildrede 6, 26—51 schlagen dürften<sup>15</sup>: Dann nämlich erst entfällt die bei Bornkamm so unbefriedigende Notwendigkeit, 6, 63 als „ganz allgemein gehaltene Sentenz“ nicht nur ohne jeden eucharistischen, sondern auch ohne jeden christologischen Rückbezug verstehen zu müssen<sup>16</sup>; wie V. 62 die ἀνάβασις der 6, 26—51b immer erneut behaupteten κατήβασις des Menschensohnes gegenübergestellt wird, so V. 63 ebenso konkret die

nicht einen Pol der Aussagen: die „spiritualistischen“ oder die „massiv-realistischen“ abschwächt und so gerade das „geheimnisvolle Kraftfeld des Evangeliums“ zerstört. Auch nach Wilkens (A. 3) 360 (vgl. 370) kann man von „magischem Denken“ nicht sprechen, „wo der Glaube . . . auch in der Sakramentstheologie den Primat hat“.

<sup>10</sup> ZNW 47 (1956), 169.

<sup>11</sup> Zustimmend äußert sich Köster (A. 5) 62 f.

<sup>12</sup> Vgl. Bornkamm (A. 5) 165; L. Tondelli, *Caro non prodest quidquam* (Joh 6, 64): Bib 4 (1923) 320—327.

<sup>13</sup> S. unten unter 1b.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Ausführungen in BZ 2 (1958) 257—260; s. zudem unten unter 1b.

<sup>15</sup> Vgl. den in A. 2 genannten Aufsatz.

<sup>16</sup> Bornkamm (A. 5) 167 f.; in anderer Weise auch schon J. Pascher, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Joh 6, 61—65*: TübTQ 117 (1936) 301—321, der — wie ähnlich schon Batiffol, Maldonat und Wiseman (vgl. L. Tondelli 321) — die Sentenz auf das pneumatisch-gläubige bzw. sarkisch-menschliche Verständnis bezieht. — Zur richtigen Ausdeutung der allgemeinen Maxime vgl. unten unter 2b & A. 20 und BZ 2 (1958) 257 ff.

Pneumasendung (s. unten) der Sarx-Hingabe V. 51c (die freilich V. 53—56 weiterklingt). Wenn wir also der Beobachtung Bornkamms (mit der oben genannten Einschränkung und der beigefügten Korrektur<sup>17</sup>) glauben weiterhin zustimmen zu müssen, so scheint uns diese Beobachtung aber doch noch in keiner Weise ein Argument liefern zu können für den Interpolationscharakter von 6, (51c—52) 53—58. Das dürfte unten deutlich werden, wenn die Funktion des eucharistischen Redestückes 6, 53—58 im Ganzen der Bildrede 6, 26—71 richtig erkannt ist.

Unsere Untersuchung wird also in folgender Weise vorgehen müssen: Vorab soll gefragt werden (1.), ob und inwieweit die Bildrede 6, 26—51. 60—71 wirklich zwanglos ohne das eucharistische Redestück zu verstehen ist; erst danach wäre dann zu prüfen (2.), ob für dieses im Rahmen der Bildrede eine in ursprünglichem Sinne verständliche Funktion ausgemacht werden kann. Diese Frage nach der Funktion des eucharistischen Redestückes im Ganzen der joh Brotrede wird uns dann aber zugleich auch Aufschluß geben über das johanneische Eucharistieverständnis. Unverkennbar ist es letztlich ja doch diese theologische Frage, die in allen quellen- und literarkritischen Operationen an Joh 6 im Grunde zur Entscheidung steht.

#### 1.

Wir wollen voraussetzen, Joh 6, 60—65.66—71 bildeten mit 6, 26—51 als ursprüngliche literarische Einheit ein verständliches Sinnganzes. Ist eine derartige Bildrede, die Jesus als Geber des Lebensbrotes und als das Lebensbrot in Person versteht, möglich, ohne daß bei solchen Ausführungen die eucharistische Gabe mitgemeint ist und ohne daß eucharistische Vorstellungen die Bildrede bestimmen; wird nicht hier schon das christologische Offenbarungsgeschehen von der Eucharistie her „exegesiert“? Und zeigen sich vielleicht darüber hinaus Spuren, daß die Bildrede von Anfang an auf die eucharistischen Aussagen 6, 53—58 hin angelegt war? Beide Fragen sind auseinanderzuhalten. Im folgenden soll nun die Bildrede auf diese beiden Fragen hin abgehört werden, und zwar in ihren beiden Bestandteilen 6, 26—51 und 6, 60—65.66—71 jeweils getrennt.

a) Zunächst wäre also das Redestück 6, 26—51 auf seine eucharistischen Anspielungen hin zu untersuchen und darüber hinaus nach seiner Beziehung zu 6, 53—58 zu befragen.

α) Die Bildrede, die ihre eigentliche Tiefe in der Erkenntnis Jesu als des vom Himmel herabgekommenen, lebendigen und lebenspendenden Gottesbrotes findet, ist am Anfang (V. 27), in der Mitte (V. 34) und am Ende (V. 51c) eingespannt in einen Rahmen, der im Unterschied dazu Jesus als den Geber des Brotes schildert. Dieser Rahmen sieht aber die Brotspende

<sup>17</sup> S. Näheres unten unter 1.



als ein Zukunftsgeschehen (V. 51c δῶσω, V. 27 δώσει<sup>18</sup>). (Der Gegenwartswunsch von V. 34 gehört in die Gruppe der für die Gegner charakteristischen Mißverständnisse.) V. 51c denkt inhaltlich an den noch bevorstehenden Tod Jesu, der ja erst eigentlich das Heil bewirken wird (wie Joh 1, 29; 3, 14 ff.; 10, 15 f.; 12, 24. 32). V. 27 wird aber das δώσει noch über V. 51c hinaus auch auf die Aussagen von 6, 62 f. vorausschauen<sup>19</sup> (obgleich hier das διδόναι nicht ausdrücklich genannt ist) und an die Pneumaspendung<sup>20</sup> des „Aufgestiegenen“ denken, die ja eigentlich erst das Heil begründet<sup>21</sup>. Diese lebenswirkende „Brotspende“ des am Kreuz und in der Himmelfahrt „Erhöhten“ aber mußte doch wohl für urchristliche Hörer zwangsläufig den Gedanken an die eucharistische Gabe Jesu einschlußweise aufkommen lassen (s. dazu unten unter b γ). Nirgends wird sichtbar, daß dieser sich notwendig assoziierende Gedanke bewußt ausgeschlossen sein soll; er wird darum eingeschlossen sein. Darüber hinaus aber wird V. 27 und 51c so schon formuliert sein im Hinblick auf die eucharistischen Ausführungen in 6, 53—58. Zumindest für V. 51c ist das gewiß: Die Heilsvermittlung ist an beiden Stellen in ein Tischbild gekleidet (wie ähnlich auch Lk 22, 27 und deutlicher noch Mk 10, 45), nämlich in das Bild von der Brotausteilung des Hausvaters beim Mahl. V. 51c ist darüber hinaus aber deutlich das Bild — sachlich ist nicht die Eucharistie, sondern die lebenspendende „Fleischeshingabe“ Jesu in den Tod gemeint<sup>22</sup> — hergenommen speziell von der eucharistischen Brotausteilung, wie der Anklang an den Einsetzungsbericht zeigt<sup>23</sup>, und zwar in der „Übergangswendung“ V. 51c deutlich darum, um den Anschluß von 6, 53—58 vorzubereiten. Nun aber korrespondieren V. 51c und V. 27 einander als Rahmenteile der Bildrede. So liegt die Vermutung nahe, daß nicht erst V. 51c, sondern schon V. 27 das gebrauchte Bild nicht allgemein vom Tischbrauch, sondern speziell vom eucharistischen Mahl her genommen ist. Daß es V. 27 — wie V. 53 —

<sup>18</sup> Über die Ursprünglichkeit von V. 27b und speziell der futurischen Lesart vgl. BZ 2 (1958) 255 Anm. 34.

<sup>19</sup> Geber ist der „Menschensohn“ letztlich hier als der Erhöhte; vgl. V. 62 und unten A. 52.

<sup>20</sup> Dieses heilsgeschichtliche Faktum verbirgt sich hinter der allgemeinen Sentenz von V. 62; vgl. unten 1 b z u. BZ 2 (1958) 257 ff. Das würde besonders deutlich sein, wenn wir V. 28 ἐσφράγισεν nicht im Lichte von 5,36 lesen müßten, sondern von der Geistbegabung her (vgl. 2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30), wobei man dann aber nicht so sehr an die Taufe Jesu denken sollte (1,32 f.), sondern schon proleptisch an seine Erhöhung (V. 62 f.).

<sup>21</sup> Vgl. 4, 14 im Lichte von 7, 38 f.; Erwartung zukünftiger Pneumasendung auch 15, 26; 16, 8; vgl. 14, 16.26; vgl. ferner die Zukunftserwartungen 10, 16; 12, 32.

<sup>22</sup> Vgl. die in A. 2 genannte Untersuchung.

<sup>23</sup> Ebd. S. 245—248.

der „Menschensohn“ ist<sup>24</sup>, der als Geber (seines Fleisches und Blutes?) auftritt (vgl. auch V. 62!), verstärkt den Verdacht, daß der Gedanke V. 27 schon die Forderung von V. 53 eingeschlossen mitmeint<sup>25</sup> und die Aufforderung ἐργάζεσθε . . . τὴν βρώσιν schon ein φάγετε τὴν σάρκα (vgl. V. 53) in sich beschließt<sup>26</sup>. Vermutlich enthält also V. 27 ἐργάζεσθε . . . τὴν βρώσιν, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει nicht nur einen unbestimmten Hinweis auf die Eucharistie, sondern ist wie V. 51c schon vorbereitend im Hinblick auf 6, 53—58 hin so formuliert.

β) Auch wenn man V. 27 noch nicht im Lichte der ἀληθείας . . . βρώσις V. 55 liest, die das μένειν in Jesus und damit das ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα V. 56 ff. bewirkt, muß man bei der βρώσις μένουσα . . . εἰς ζωὴν αἰώνιον V. 27 in seiner sachlichen Formulierung doch nebenher fast notwendig auch an die Eucharistie denken — jedenfalls in Zusammenhang mit dem unter α Gesagten. Darüber hinaus scheint aber hier eine Formulierung gewählt zu sein, die von Anfang an auf spätere Entfaltung hin gesetzt ist. Die nächstliegende Analogie bietet 4, 14, wo von dem Wasser οὐ ἐγὼ δώσω sachlich das gleiche „Bleiben“ (obgleich der Terminus nicht gebraucht ist), und zwar ebenfalls mit der Zielrichtung auf die ζωὴ αἰώνιος, ausgesagt ist. Das innere „Bleiben“ der Wassergabe wird dort durch das Bild von der πηγῇ ὑδατος ἀλλομένου zum Ausdruck gebracht. Es ist also V. 27 nicht an ein äußerlich unverwesliches Brot gedacht, sondern an ein solches, das nach dem Genuß im Innern des Menschen „bleibt“. Der gewählte Terminus ruft förmlich nach der Erklärung, die dann erst V. 55 f. gibt: Diese βρώσις (V. 55) ist Jesus selbst, und darum bewirkt ihr Genuß das καὶ γὰρ (μένω) ἐν

<sup>24</sup> So auch Clemen (A. 3) 161; Schulz (A. 3) 115: „Die Bemerkung über den Menschensohn als Spender solcher Nahrung scheint deutlich auf das Ende der Lebensbrotrede 6, 51 ff. hinzuweisen.“

<sup>25</sup> Das würde besonders gelten, wenn ἐργάζεσθαι hier im Sinne von κατεργάζεσθαι gebraucht wäre (s. W. Bauer, Das Johannesevangelium: HbNT 6, Tübingen 1933, z. St.). Doch liegt es von V. 28 her näher, hier an eine „schaffende“ Tätigkeit zu denken, V. 27 speziell an die „verschaffende“ des Arbeiters, dem der Herr dann als Lohn die Speise „gibt“ (vgl. A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, Stuttgart 1948, z. St.; H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes: NTD 4, Göttingen 1955, z. St.).

<sup>26</sup> Wie V. 51c (vgl. den in A. 2 genannten Aufsatz), so sollte aber auch V. 27 doch noch nicht unmittelbar eucharistisch gedeutet werden, vielmehr wird auch V. 27 an das zukünftige Geben denken, das Jesus in seiner Todeshingabe (V. 51c) und weiter in seiner Pneumaspendung (V. 63) in der Zukunft vollgültig wahr machen wird, wie oben gezeigt. Wenn aber das Bild vom Geben vom (eucharistischen) Tischdienst genommen ist, dann wird man zwar aus dieser Bildhälfte der Rede schon einen eucharistischen Hinweis heraushören sollen, die eigentliche Aussage aber zielt noch auf die Heilstaten des inkarnierten, sterbenden und Pneuma spendenden Menschensohnes.

αὐτοῦ (V. 56). Das μένουσα V. 27 verlangt gebieterisch nach diesem ἐν αὐτοῦ. Nirgends aber wird es in der Brotrede angeboten als nur in V. 56<sup>27</sup>.

γ) Das in der Brotrede fast störend auftauchende οὐ μὴ διψήσῃ V. 35 wird auch am leichtesten verständlich, wenn hier schon der Gedanke wie selbstverständlich beim eucharistischen Mahl weilte<sup>28</sup>. Auch wenn man um die letztliche Identität aller Selbstprädikationen in der Sphäre der „Eigentlichkeit“ weiß und meint, hier sprengt (in Nachklang von 4, 14 und unter Einfluß von Spr 9, 5; Sir 24, 21 — vgl. Apk 7, 16) die Aussage das Bild<sup>29</sup>, ist diese Bildstörung doch leichter verständlich vom Wissen um den doppelgestaltigen eucharistischen Genuß her. Eine bewußte Vorbereitung der Doppelaussage von V. 53—56 wird man dagegen kaum beweisen können.

δ) Wenn in der Wiederaufnahme V. 50.51 die Forderung von V. 35 (ἔρχεσθαι πρός, πιστεύειν) durch die Vokabel φαγεῖν zum Ausdruck gebracht wird, dann ist das sicherlich bedingt durch das vorstehende ἔφαγον τὸ μάννα. Weil das Manna-Bild auf Jesus übertragen wird, wird bildlich auch vom φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ bzw. ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου geredet<sup>30</sup>. Wieder muß

<sup>27</sup> Die Formulierung von V. 55 ff. ist so johanneisch, daß sich hier der Evangelist selbst zu übertreffen scheint (s. unten unter 2a η); V. 55 f. ist zudem der noch ganz „verschlossene“ Ausdruck βρωσις μένουσα in einer Weise „geöffnet“, wie das keinem Interpolator zuzutrauen ist.

<sup>28</sup> Darauf wurde schon häufiger hingewiesen, vgl. W. Michaelis, Die Sakramente im Johannesevangelium, Bern 1946, 24 f. und, von ihm überzeugt, auch O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950, 93. Man wird dagegen das töricht mißverstehende (vgl. 4, 15!) πάντοτε nicht mit Cullmann, ebd. 93 in Zusammenhang mit V. 35 als eucharistischen Hinweis verstehen dürfen (s. Michaelis [A. 28] 23 ff.).

<sup>29</sup> Daß διψήσῃ schon auf das Herrenmahl hinzielt, hält E. Schweizer (A. 7) 358 Anm. 68 zwar für „möglich“, meint aber, es könnte auch „Ausdruck für die alles umfassende Fülle des in Jesus dem Menschen Geschenkten sein“. Wenn aber urchristliche Leser in der ganzen Bildrede den Gedanken an ihre gewohnte Eucharistiefeier schwerlich unterdrücken konnten (s. unter α, β, δ, ε, ι), mußten sie hier wohl auch an den eucharistischen Kelch denken. Oder ist der Sinn des Textes nicht der, den die Hörer notwendig damit verbinden mußten, sondern der, den der Autor damit verbunden haben wollte? (Vgl. über dieses mögliche Dilemma des Verstehens W. Bauer, Zur Einführung in das Wörterbuch zum Neuen Testament: ConiNT XV, Lund/Kopenhagen 1955, 23 f.). Schwerlich wird aber der Evangelist in der so zentralen Eucharistiefrage grundsätzlich anders gedacht haben als die Gemeinden, in denen er wirkte; vgl. unten A. 32.

<sup>30</sup> Daß hier noch bildliche Redeweise vorliegt (s. eingehender BZ 2 (1958) 253 ff.), legt nicht nur der „Wiederholungscharakter“ (vgl. 6, 32—35) von 6, 48—51 nahe; auch das im Unterschied zu den eucharistischen Aussagen V. (52) 53—58 (die durchgehend den Akkusativ setzen) V. 50 f. (wie V. 26) verwendete ἐκ läßt eine partitive Vorstellung aufkommen, wie sie der Mannasegen nahelegte (s. ebd.); Jesus soll als die Erfüllung der Mannavorstellung in Fortsetzung von V. 31—47 erwiesen werden.

gesagt werden, daß weder urchristliche Hörer noch der Evangelist derartige Formulierungen hören bzw. gebrauchen konnten, ohne nebenher doch auch an das eucharistische Essen zu denken. Die Vokabelwahl, die förmlich nach einer eucharistischen Erläuterung ruft (wie schon die Frage V. 52 zeigt), dürfte darüber hinaus aber auch schon gewählt sein, um eine Anknüpfung von 6, (52) 53—58 vorzubereiten<sup>31</sup>.

ε) Ganz offensichtlich war die Manna-Vorstellung in der urchristlichen eucharistischen Mystagogie gebräuchlich, wie 1 Kor 10, 3 f.; Apk 2, 14.17 (Joh 6, 58) bewiesen wird. Eine Bildrede von dem aus dem Himmel gekommenen, lebendigen und lebenspendenden Gottesbrot, welches das atl Manna eschatologisch überbietet, konnte doch wohl in keiner urchristlichen Gemeinde vorgetragen werden, ohne daß sich nebenher auch eucharistische Gedanken assoziierten.

ζ) Der singuläre Ausdruck  $\delta \alpha\rho\tau\omicron\varsigma \delta \zeta\omega\nu$  V. 51a (der doch kein stehender Terminus ist wie  $\theta\delta\omega\rho \zeta\omega\nu$  4, 11 f.!) ist zwar durch die immer erneute Betonung des  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ , durch  $\epsilon\sigma\phi\rho\acute{\alpha}\gamma\iota\sigma\epsilon\nu$  V. 28, das  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$  V. 29, das  $\acute{\epsilon}\mu\mu\pi\epsilon\iota\nu$  V. 38 sachlich in etwa vorbereitet, aber in der Bildrede doch nirgends erklärt. Nun gibt aber V. 57 eine unüberbietbare treffende Erläuterung. Der „verschlossene“ Terminus von V. 51a scheint auf diese spätere Entfaltung hin angelegt zu sein.

η) In einer urchristlichen Offenbarungsrede, die Jesus allumfassend als den universalen Lebensspender schildern will und das unter dem Bilde des wahren Gottesbrotes tut, konnte ein Hinweis auf die Eucharistie gewiß nicht fehlen, weil sich der Herr hier ja urchristlichen Gemeinden immer wieder in besonders eindringlicher Weise als dieses „Lebensbrot“ erwies. So ruft die Bildrede 6, 26—51 förmlich nach ausdrücklichen eucharistischen Ausführungen, wie sie 6, 53—58 dann auch vorliegen. Dieser Nötigung kann man sich nur dann entziehen, wenn man Joh eine bewußte antisakramentale Tendenz zuschreibt<sup>32</sup> oder ihn doch wenigstens die Euchari-

<sup>31</sup> Verschiedentlich wird das  $\varphi\alpha\gamma\epsilon\iota\nu$  V. 50 f. schon unmittelbar eucharistisch verstanden, vgl. J. H. Belser, Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistsendung, Freiburg 1912, 82 f.; F. Tillmann, Johannes-evangelium: Bonner NT III, Bonn 1931 z. St.; P. Gächter, Die Form der eucharistischen Rede Jesu: ZKT 59 (1935) 440; Ruckstuhl (A. 4) 268 f.; Cullmann (A. 28) 92; Michaelis (A. 28) 26 f.; R. Schnackenburg, „Geistliche Kommunion“ und Neues Testament: Geist und Leben 25 (1952) 409; J. W. Moran, The Eucharist in St. John VI: EcclR 102 (1940) 136 f. — Es dürfte der joh Diktion mehr entsprechen, wenn statt eines scharfen Entweder-Oder nach dem unmittelbar „vordergründigen“ Aussagesinn und dem mittelbar „hintergründigen“ gefragt würde. In letzterem liegen „Anspielungen“, die dann im folgenden zu unmittelbar „vordergründigen“ Aussagen werden sollen, so daß diese „Anspielungen“ so zu einer bewußten Überleitung werden.

<sup>32</sup> „Wo findet sich in der Geschichte des apostolischen Zeitalters der leiseste Anhalt für eine so schwerwiegende These?“ — fragt Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1949, 58 mit Recht; vgl. auch W. H.



stie bewußt entwerten läßt zu einem „Hinweis auf den geschichtlichen Dienst des historischen Jesus“<sup>33</sup>.

§ ) Sobald V. 51c als ursprünglicher Bestandteil der Bildrede 6, 26—51 erkannt ist, ergibt sich ein weiteres Argument dafür, daß schon die Bildrede auf die Ausführungen 6, 53—58 hin angelegt und konzipiert ist: Die abrupte Einführung des Todesgedankens in V. 51c wäre in der vorliegenden Kürze kaum verständlich und erträglich, wenn er nicht schon von Anfang an im Hinblick auf eine weitere Ausführung niedergeschrieben worden wäre<sup>34</sup>. Zwar wird auch 6, 62—65 der Versuch unternommen, die Heilsbedeutung des Todes Jesu heilsgeschichtlich richtig einzuordnen (s. unten unter b β), aber gerade diese „Korrektur“ setzt eigentlich eine deutlichere Aussage voraus, als sie V. 51c vorliegt (s. ebd.). Die Annahme der Interpolation von 6, 53—58 müßte schon zu der Hilfskonstruktion greifen, diese sekundäre Einfügung habe eine ursprünglich breitere Entfaltung des Todesgedankens nach V. 51c verdrängt. Diese Annahme ist aber unnötig, weil ein Hinweis auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu 6, 53—56 — wenn auch auf die sakramentale Ebene transponiert — eingehend gegeben wird. V. 51c wird schon im Hinblick auf diese weitere Entfaltung in 6, 53—56 hin so formuliert sein.

Rigg, *The Fourth Gospel and the Sacraments*: ChurchQR 108 (1929), 86—119 und E. Schweizer (A. 7) 358 Anm. 67. Hypothesen müssen an den historischen Möglichkeiten gemessen werden, wobei doch offenbar der Unterschied zwischen urchristlichen Gemeinden und solchen des 20. Jahrhunderts liberaler Prägung nicht außer acht gelassen werden dürfte.

<sup>33</sup> So Köster (A. 5) 69. — Muß für joh Denken der selbstverständlich wichtige kultische Hinweis auf die heilsgeschichtlichen Fakten die Vergegenwärtigung der Heilsgüter dieser Fakten ausschließen? Wenn Jesus das wahre Gottesbrot genannt wird, dann sind nicht nur Kultbegriffe auf den historischen Jesus übertragen — daß dem so ist, sieht Köster (A. 5) 62 f für die Bildrede richtig —, vielmehr wird Jesus hier doch wohl so genannt, weil er sich gerade bei der Eucharistiefeier als das „Lebensbrot“ zu erkennen gibt; d. h. aber: der Gedanke an die Eucharistiefeier muß in der Bildrede immer schon „im Hintergrund“ stehen oder besser: eingeschlossen sein (gg. E. Gaugler, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Basel 1943, 58, nach dem nur „der Sinn der Brotrede den Sinn seiner Abendmahlsdeutung bestimmt und nicht umgekehrt“). Und gewiß wäre diese Bildrede unvollständig, wenn die eucharistische Lebensspendung nicht darüber hinaus auch ausdrücklich genannt wäre. Schneider (A. 3) 240 sieht richtig: „Er (der Evangelist) will den Christus zeigen, wie er damals und jetzt das Brot des Lebens ist und ewiges Leben gibt. Das führt ihn dazu, daß er in seiner Darstellung alles das einbezieht, was in diesen Zusammenhang gehört. Daraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, den Abschnitt über das Herrenmahl hinzuzufügen.“

<sup>34</sup> V. 51c ist nicht nur Höhepunkt und Abschluß der Bildrede, sondern auch Überleitung; vgl. Schneider (A. 3) 134: In V. 51c „wird, wie das häufig in den Reden des 4. Evangeliums der Fall ist, das Thema angedeutet, das dann im dritten Teil ausführlich behandelt wird“. Ähnlich Gächter (A. 31) 429.

) Die Erkenntnis, daß V. 51c ursprünglich zur Bildrede gehört, macht auch schon aus anderen Überlegungen heraus die ganze Interpolationshypothese hinfällig: Unverkennbar steht hinter V. 51c einerseits und 6, 53—58 andererseits die gleiche Eucharistievorstellung, wahrscheinlich sogar der gleiche tradierte Einsetzungsbericht<sup>35</sup>. Wenn daher V. 51c schon dem Evangelisten zugeschrieben werden muß, dann in gleicher Weise auch 6, 53—58.

κ) Unverkennbar ist Ignatius von Ant. von Joh 6 abhängig<sup>36</sup>. Diese Abhängigkeit betrifft aber in gleicher Weise die Bildrede 6, 26—51 wie das eucharistische Redestück<sup>37</sup>. Wenn eine Abhängigkeit für Joh 6, (51c) 53—58 von Ignatius nicht behauptet werden kann<sup>38</sup>, ist die Folgerung unausweichlich: Ignatius hat schon die ganze Brotrede Joh 6 in der heute vorliegenden Gestalt gekannt<sup>39</sup>.

Wir fassen zusammen: Wenn die Bildrede Joh 6, 26—51 Jesus als das vom Himmel herabgekommene, lebenspendende und selbst lebendige Gottesbrot schildert, das als das „wahre“ Gottesbrot alle Manna-Erwartung eschatologisch erfüllt, dann ist in den Aussagen dieser Bildrede der Gedanke an die Eucharistie gewiß eingeschlossen<sup>40</sup>. Unverkennbar steht die Eucharistiefeier schon im Hintergrund der Bildrede. Deutlich hilft die Eucharistie und ihr Verständnis, das christologische Heilsgeschehen zu „exegesieren“, denn von der Eucharistie her, mit Hilfe eucharistischer Vorstellungen, gelingt es hier, die Bedeutung Christi und seines Heilswerkes für den Glaubenden verständlich zu machen. Ohne das Verständnis, das die Eucharistiefeier gibt, wäre schwerlich das Bild, das Jesus als

<sup>35</sup> Vgl. BZ 2 (1958) 245—248; vgl. nun auch Wilkens (A. 3) 355. 357. 369 f.

<sup>36</sup> Vgl. A. 7.

<sup>37</sup> Vgl. Röm 7, 3 τροφῆς φθορᾶς mit Joh 6, 27 βρωσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀγάπη ἀφθαρτος mit τὴν βρωσιν τὴν μένουσαν Joh 6, 27; vgl. ἄρτον θεοῦ mit Joh 6, 33; ἡδομαι, θέλω vgl. mit Joh 6, 27 ἐργάζεσθε; zu ἐκ σπέρματος Δαβὶδ vgl. Joh 6, 42. Ebenso ist Sm 7, 1 nicht unabhängig von Joh 6 formuliert: zu σάρκα εἶναι τοῦ σ... τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν vgl. Joh 6, 51c, zu ἦν... ὁ πατὴρ ἤγειρεν Joh 6, 27, zu τῇ ζωρᾷ τοῦ θεοῦ vgl. Joh 4, 10 (6, 32), zu ἀποθνῆσκουσιν Joh 6, 50, 58, zu ἵνα... ἀναστῶσιν Joh 6, 54. (Die Abhängigkeit scheint also noch über das hinauszugehen, was Maurer (A. 7) 34—40 sieht.) Auch Eph 20, 2; Philad 4, 1 und Trall 8, 1 wird keine von Joh unabhängige Tradition vorliegen, obgleich das an diesen Stellen schwerer zu beweisen ist. Man wird die „kombinierende Zitationsweise“ (Maurer) des Ignatius sich so zu erklären haben, daß hier jemand, der meditativ in Joh lebt, mehr unbewußt als bewußt in Joh Formulierungen oder Anklänge fällt.

<sup>38</sup> Maurer (A. 7) hat S. 34—40, 77—99 überzeugend dargelegt, daß Ignatius die Joh Formeln in einer sekundären, teils schon übertragenen, Weise anwendet. Vgl. auch A. 79!

<sup>39</sup> So auch schon Maurer (A. 7) 40.

<sup>40</sup> S. unter α, β, γ, δ, ε, ι.

Spender des Lebensbrotes und als das vom Himmel gekommene Lebensbrot in Person schildert, gefunden oder doch zumindest nicht in der vorliegenden Weise durchgeführt worden. Darüber hinaus ist die Vermutung nicht unbegründet, daß die Bildrede, so, wie sie formuliert ist, von vorneherein auf eine Fortsetzung hin wie 6, 53—58 angelegt war<sup>41</sup>. Diese Vermutung wird zu unumgänglicher Gewißheit, wenn V. 51c ursprünglicher Bestandteil der Bildrede ist<sup>42</sup>.

b) Nunmehr bedarf die Frage einer Prüfung, ob sich auch in 6, 60—65. 66—71 ein Rückverweis auf das eucharistische Redestück 6, 53—58 finden läßt. Wir setzen dabei die Richtigkeit der These Bornkamms voraus, daß seiner eigentlichen Aussageintention nach dieser Abschlußteil der Rede sich zunächst — zurechtrückend und weiterführend — auf 6, 26—51 zurückbezieht<sup>43</sup>. Es bleibt aber die Frage, ob die Ausführungen 6, 60—71 bei dieser Rückschau nicht nebenher auch die eucharistischen Aussagen von 6, 53—58 mit im Auge haben. Die Vertreter der Interpolationshypothese werden an der weiteren Frage interessiert sein, welche eucharistischen Anspielungen in diesem Abschlußteil die Ursprünglichkeit des vorstehenden eucharistischen Redestückes beweisen können. Beide Fragen müssen jeweils auseinandergehalten werden.

α) Das Gegenstück zu dem ἀναβαίνειν V. 62 ist zunächst gewiß das καταβαίνειν, von dem V. 33.38.41 f. 50 f. die Rede war. Von der Anabasis aus wird die Behauptung Jesu, „vom Himmel herabgekommen“ zu sein, verständlich werden<sup>44</sup>. Trotzdem dürfte nicht mit Bornkamm übersehen werden<sup>45</sup>, daß dieses καταβαίνειν auch im eucharistischen Redestück begegnete (V. 58), ja daß im jetzigen Zusammenhang jedenfalls V. 62 auch V. 58 mit im Auge haben kann (der freilich seinerseits nur die Aussagen von V. 33.38.41 f. und 50 f. rekapituliert<sup>46</sup>). Denn man wird im vorliegenden Zusammenhang nicht übersehen dürfen, daß ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβὰς gerade beim Herrenmahl für den Glaubenden seine aktuelle Gegenwartigkeit hat. Aber auch ohne Rückbezug auf V. (53—57) 58 bliebe V. 62 verständlich.

β) Der σάρξ-Begriff V. 63 wird verständlich als Anspielung auf die Aussage von V. (41 f. 48—51b) 51c<sup>47</sup>: Inkarnation und Tod allein geben das Leben nicht. Aber nun kommt doch der V. 51c nur angedeutete Todesgedanke zu seiner vollen Entfaltung erst in V. 53—56: Die lebenspendende Kraft des Todes Jesu wird aktuell bei der Eucharistiefeier erfahren.

<sup>41</sup> S. unter α, β, δ, ξ, κ.

<sup>42</sup> S. unter α, δ, ι.

<sup>43</sup> Vgl. A. 14.

<sup>44</sup> Gegen die Auffassung, daß hier „das größere Ärgernis“ beigebracht werden solle, vgl. BZ 2 (1958) 258 Anm. 41.

<sup>45</sup> A. a. O. 166.

<sup>46</sup> S. unten unter 2a κ.

<sup>47</sup> Vgl. so nun auch gegen Bornkamm (A. 5) Wilkens (A. 3) 363.

Dabei hat die Negation οὐκ ὠφέλει οὐδέν V. 63 ihre Schärfe (ähnlich wie die verwandte von 3, 6) zunächst aus ihrem Charakter als allgemeine Maxime. Ein „Nutzen“ war der Sarx schon V. 51c (vgl. das ὑπέρ) beigelegt. Immer wieder aber hat man sehen zu müssen geglaubt, daß hier die Aussage von V. 53—56 über die lebenspendende Funktion der eucharistischen Sarx „herabgedrückt“ würde<sup>48</sup>. Speziell scheint ein Gegensatz vorzuliegen zu der Behauptung ἡ...σάρξ μου ἀληθινῆς ἐστὶν βρώσις (V. 55), die als solche<sup>49</sup> „ewiges Leben“ gibt (V. 54). Wenn uns auch der enge Zusammenhang von V. 63 mit V. 62 zu beweisen scheint, daß hier zunächst und vordringlich die Behauptung der Lebenspendung durch den Inkarnierten und in den Tod Gegebenen (V. 41 f. 48—51b und V. 51c) zurechtgerückt und ergänzt werden soll<sup>50</sup>, so kann doch im vorliegenden Zusammenhang der Gedanke daran nicht ausgeschlossen werden, daß der in den Tod Gegebene das Heil in besonders aktueller Weise in der Eucharistie wirkt, wie V. 53—56 gesagt war. Freilich wird man nicht behaupten können, daß V. 63 erst von V. 53—56 her verständlich würde. Eine Beeinflussung von V. 53—56 her wird man bei der scharfen Formulierung von V. 63 aber zumindest für möglich halten müssen.

γ) Ohne daß das Verbum διδόναι ausdrücklich erscheint, verbirgt sich hinter der „Pneumaspendung“<sup>51</sup> des „Menschensohnes“ V. 62 f. doch das V. 27 verheißene „Geben“ eben dieses „Menschensohnes“<sup>52</sup>. Der Terminus „Menschensohn“ V. 62 greift also auf V. 27 zurück. Aber kann man übersehen, daß er auch V. 53 sehr pointiert in eucharistischem Verständnis begegnet? Schon wenn V. 53 „Fleisch“ und „Blut“ als das des „Menschensohnes“ charakterisiert werden, ist der Blick vielleicht von der „Fleischeshingabe“ des historischen Jesus und von dessen Tod weggezogen und auf den Erhöhten gelenkt. Denn schon hier deutet sich an, daß das Geheimnis der Eucharistie, wie es V. 53—58 beschrieben wird, nicht nur vom Tode

<sup>48</sup> Vgl. das BZ 2 (1958) 259 Anm. 46 über die semitische „Dialektische Negation“ Gesagte.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. Anm. 16.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. S. 257 ff.

<sup>51</sup> Vgl. zu dieser Ausdeutung der allgemeinen Maxime unten unter 1 b 2 u. oben A. 16 u. 20.

<sup>52</sup> S. oben unter 1a — „Menschensohn“ ist 6, 27 der Erhöhte wie ähnlich 6, 62 der Aufsteigende, der ja „erhöht“, „verherrlicht“ werden muß (vgl. auch 3, 13. 14; 8, 28; 12, 23; 12, 34; 13, 31) und so der Richter ist (5, 27); ist er doch auf der Erde (1, 51; 9, 35) als der vom Himmel Herabgekommene (3, 13). „Menschensohn“ ist Jesus auch V. 53 zunächst als der ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ genannt (vgl. Ruckstuhl 257; d. s., Wesen und Kraft (A. 3) 71 ff.), weil er nur als solcher Leben vermitteln kann (vgl. V. 33). Aber die Partizipien τρώγων V. 54. 56 ff. haben futurischen Sinn (wohl darum auch das Futurum ζήσσι V. 57. 58, das nach dem ἔχουσιν V. 53. 54 überrascht). So wird es auch V. 53 letztlich schon um den Erhöhten gehen, dessen Fleisch und Blut, der selbst bei der Eucharistiefeier genossen wird als das „wahre Gottesbrot“.



Jesu her — also von V. 51c her — verstanden und begriffen werden kann, sondern letztlich erst von dem Aufgefahrenen her<sup>53</sup>. Wenn daher V. 62 f. der Blick auf den erhöhten Menschensohn gelenkt und von ihm aus die verheißene Lebensvermittlung verständlich gemacht wird, kann man im Zusammenhang die eucharistische Realisation dieser Lebenspendung, wie sie V. 53—58 so ausdrücklich und nachdrücklich beschrieben wird, nicht ausschließen. — Auch der Rückbezug auf V. 27, der aber auch ohne Bezugnahme auf V. 53—58 schon voller eucharistischer „Hintergedanken“ ist<sup>54</sup>, läßt beim gebenden erhöhten Menschensohn von V. 62 an die Eucharistie denken. Daß sich freilich für V. 62 f. ohne 6, 53—58 kein verständlicher Sinn ergäbe, kann nicht behauptet werden.

δ) Das ζωοποιεῖν wird V. 63 letztlich nicht von dem inkarnierten und in den Tod gegebenen Jesus (V. 41 f. 48—51b und V. 51c) erwartet, sondern von der Pneumasendung des erhöhten Menschensohnes. Nach seiner Erhöhung und durch die Pneumasendung erweist sich Jesus letztlich erst als das „wahre Gottesbrot“ (V. 33), als ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (V. 35.48; vgl. V. 33.39 f. 44.47.50 f.), ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (V. 51). Denn Leben gibt es letztlich erst durch das πνεῦμα ζωοποιούν<sup>55</sup>. Wann und wo geschieht aber diese pneumatische Lebensvermittlung? Allein durch das Wort? Das wird man nicht annehmen wollen, wenn man sieht, daß V. 63 (68) gerade von den Worten des historischen Jesus die Rede ist und hinter V. 63a eine Zäsur anzunehmen ist<sup>56</sup>. Im heutigen Zusammenhang jedenfalls wird man eine pneumatische Lebenspendung in der Eucharistie nicht ausschließen dürfen; V. 62 f. wird die lebenspendende Pneumasendung des Erhöhten jedenfalls auch die Aussagen von 6, 53—58 mit verständlich machen sollen. Das um so mehr, als die Gabe des Lebens hier V. 53.54.57 f. laufend stärkstens betont war, so daß V. 63 das ζωοποιεῖν hier zumindest auch seinen Rückbezug hat. Freilich wird man nicht zu behaupten wagen, V. 63 sei ohne 6, 53—58 überhaupt nicht mehr verständlich, so sehr man auch ohne diese Verse vergeblich nach einer Andeutung suchen muß, wie und wo man sich die lebensschaffende Wirksamkeit des Erhöhten und seines Pneumas sonst eigentlich vorstellen soll.

ε) Mit V. 63b ff. 66—71 drängt sich das Glaubenthema von V. 29 f. 35. 36—40.43—47 wieder vor — wie es scheint, über das eucharistische Redestück hinweg. Und doch wird eine richtige Exegese auch in 6, 53—58 die Glaubensforderung der Bildrede 6, 26—51 weiterklingen hören. Wenn vom „Essen“ des Fleisches des Menschensohnes, ja Jesu selbst V. 53

<sup>53</sup> S. oben unter 1a α.

<sup>54</sup> S. oben unter 1a α, β.

<sup>55</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von F. Mußner, ZQH. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium, München 1952, bes. S. 111—123.

<sup>56</sup> Vgl. dazu BZ 2 (1958) 259 Anm. 45. Freilich hat sonst oft bei Joh erst das Wort des Erhöhten seine volle pneumatische Kraft, vgl. 2, 22; 14, 26; 12, 16; 16, 7.

mit der gleichen Vokabel geredet wird, die V. 50 f. bildlich für die Glaubensaneignung gebraucht wurde<sup>57</sup> (und für das τρώγων V. 54.56 ff. als der Präsensform dieser Vokabel das gleiche gelten wird<sup>58</sup>), dann muß man doch fragen, ob für den Evangelisten das sakramentale Essen (das nirgends ausdrücklich den Genuß des Brotes des Herrenmahles nennt<sup>59</sup>), nicht im Grunde eine der geforderten Glaubensbetätigungen ist<sup>60</sup> (auch wenn man das ἐρχεσθαι πρὸς V. 37 nicht kultisch zu nehmen wagt). — Ob wirklich das Glaubensthema von 6, 63b ff. 66—71 das eucharistische Redestück 6, 53—58 gänzlich überspringt, wird auch durch das Zwölfer-Thema dieser Verse fraglich. Denn dieses sitzt fest in der Abendmahlstradition (vgl. Mk 14, 17.20; Lk 22, 28 ff.). Wenn auch der σκληρὸς λόγος V. 60 und die ῥήματα (ζωή) V. 63b.68 nicht nur das eucharistische Redestück meinen werden<sup>61</sup>, so legt die Beschränkung des Glaubens auf den Zwölferkreis doch den Verdacht nahe, daß der eucharistische Teil der Offenbarungsrede zumindest mitgemeint sein soll. Daß freilich die Ausführungen 6, 63b ff. 66—71 ohne dieses eucharistische Redestück nicht eigentlich verständlich zu machen wären, wird man auch hier nicht behaupten können.

ζ) Die feste Verknüpfung der Verratsvorhersage mit der Abendmahlstradition läßt auch Joh 6, 64.70 f. den Gedanken an die Eucharistie aufkommen<sup>62</sup>. Freilich ist auch damit noch nicht die Ursprünglichkeit von 6, 53—58 bewiesen.

Unsere Beobachtungen an 6, 60—65.66—71 haben ergeben: Zwingende Argumente für die Ursprünglichkeit von 6, 53—58 liefern diese Verse nicht<sup>63</sup>, solange man V. 51c als ursprünglichen Bestandteil der Bildrede 6, 26—51 versteht. Dagegen wird V. 63 unerklärbar, wenn auch V. 51c (zusammen mit V. 53—58) als interpoliert verstanden wird<sup>64</sup>. Dagegen

<sup>57</sup> Vgl. dazu ebd. S. 253 ff. und oben unter 1 a, δ.

<sup>58</sup> Vgl. dazu ebd. S. 247 Anm. 16.

<sup>59</sup> S. unten unter 2a δ.

<sup>60</sup> S. ebd. und oben A. 9; vgl. ähnlich auch Mußner (A. 55) 138 f. über „das Verhältnis von Glauben und Sakrament im vierten Evangelium“.

<sup>61</sup> Vgl. BZ 2 (1958) 257 ff.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. S. 260; vgl. auch de Kleine (A. 2) 76 Anm. 4. Zur Verratsvorhersage in der urchristlichen eucharistischen Paränese vgl. H. Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lukas 22, 7—38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, Paderborn 1957, 76—80.

<sup>63</sup> Die schwachen Beobachtungen unter β und δ können allein nichts beweisen.

<sup>64</sup> Wenn man V. 51c für mitinterpoliert hält, fehlt der Aussage von V. 63 in der Bildrede der rechte Beziehungspunkt (vgl. unter β, γ und δ), jedenfalls wenn man den Rückzug auf das Verständnis von V. 63a als einer „allgemeinen Sentenz“ — nicht nur ohne eucharistischen, sondern auch ohne christologischen Rückbezug — für eine bedrohliche Schwäche der Hypothese Bornkamms hält (vgl. dazu BZ 2 (1958) 258 Anm. 43).

fanden sich, auch wenn die Verse 6, 60—65.66—71 zunächst in Rückbezug auf 6, 26—51 gelesen werden, doch leichte eucharistische Andeutungen, die wiederum zeigen, daß auch schon die Bildrede einen „hintergründig“ eucharistischen Sinn hat<sup>65</sup>. Deutlich aber hat sich gezeigt, daß jedenfalls im heutigen Zusammenhang der joh Brotrede diese Verse nicht ohne jeglichen Rückbezug auf das eucharistische Redestück 6, 53—58 exegisiert werden können<sup>66</sup>. Wenn der Schlußabschnitt 6, 60—65.66—71 auch primär in Rückbezug auf 6, 26—51 verstanden werden will, bleibt es doch vernünftig, ja notwendig, „nebenher“ auch die eucharistischen Aussagen 6, 53—58 in diesen Rückbezug miteinzuschließen.

Wenn wir nun die Untersuchung von 6, 26—51 (unter a) mit der von 6, 60—71 (unter b) in Vergleich setzen, bekommen wir die folgenden drei Ergebnisse: 1. Auch ohne das eucharistische Redestück wäre die Bildrede 6, 26—51.60—71 nicht ohne eucharistische Anspielungen; sie wäre so nicht formuliert, wenn nicht der Gedanke an die Eucharistie im Hintergrund stünde, ja im Grunde eingeschlossen und mitgemeint wäre. Ein strenges Entweder-Oder (Bildrede hier — eucharistisches Redestück dort) wäre also nicht sachgerecht. 2. Zur Frage der Ursprünglichkeit von 6, (51c) 53—58 ergaben sich folgende Beobachtungen: Es sprechen — von 6, 26—51b her stärkere, von 6, 60—71 schwächere — Anzeichen dafür, daß die Bildrede von vornherein auf das eucharistische Redestück hin als deren integraler Bestandteil angelegt worden ist. Entscheidend ist die Frage, ob V. 51c ursprünglich zur Bildrede gehört oder als mitinterpoliert gelten soll. Ist V. 51c ursprünglicher Bestandteil der Bildrede<sup>67</sup>, kann 6, 53—58 nicht mehr als interpoliert gelten. Ohne V. 51c aber kann V. 63 nicht mehr befriedigend erklärt werden. 3. Im heutigen Zusammenhang kann 6, 60—71 nur in der Weise in Rückbezug auf 6, 26—51 erklärt werden, daß die Aussagen von 6, 53—58 als eingeschlossen „nebenher“ mit im Auge behalten werden.

Das anfangs genannte Argument Bornkamms gegen die Ursprünglichkeit von 6, 51c—58, daß 6, 60—71 über das eucharistische Redestück hinweg die Bildrede 6, 26—51b fortsetze, kann also überhaupt nicht für V. 51c, für V. 53—58 nur mit der angegebenen Einschränkung, gelten. Es bleibt aber die Aufgabe, einen Grund anzugeben, warum — wie Bornkamm zugegeben werden mußte — der Schlußteil der Brotrede 6, 60—71 tatsächlich sein Hauptinteresse (nicht sein alleiniges!) an der Korrektur und Weiterführung der Aussagen der Bildrede 6, 26—51 haben kann.

(2. Teil folgt)

<sup>65</sup> Vgl. unter  $\gamma$ ,  $\varepsilon$  und  $\zeta$ .

<sup>66</sup> Vgl. unter  $\alpha$ - $\zeta$ .

<sup>67</sup> Was in der A. 2 genannten Untersuchung zu beweisen versucht wurde.

### Die Welt im Blick des Alten Testaments und der Wissenschaft

Anläßlich des russischen Sputnikerfolges wurde in kommunistischen Zeitungen vielfach auf die angeblich falschen Auffassungen der Bibel über die Welt hingewiesen. Die katholische Theologie hat sich schon lange mit diesen scheinbaren Widersprüchen zwischen Naturwissenschaft und Bibel befaßt. Mit folgenden drei Prinzipien verteidigt sie die Wahrheit der Bibel gegenüber Angriffen von seiten der Naturwissenschaft.<sup>1</sup>

1. Die Bibel hält sich manchmal bei ihren Aussagen über Naturvorgänge an den äußeren Augenschein. Sie folgt damit dem allgemeinen Sprachgebrauch, der vielfach die Naturvorgänge nicht nach ihrem tatsächlichen, sondern nach ihrem scheinbaren Verlauf wiedergibt.

2. Einzelne Aussagen über die Natur finden sich in poetischen Teilen der Bibel. Sie sind daher nicht vom naturwissenschaftlichen, sondern vom poetischen Standpunkt zu beurteilen.

3. Am wichtigsten ist das 3. Prinzip: Die Bibel will in erster Linie nicht naturwissenschaftliche Kenntnisse, sondern religiöse Belehrung vermitteln. Die naturkundlichen Aussagen sind nur die in sich indifferente Form, unter welcher die Bibel religiöse Sachverhalte mitteilen will. Daher paßt sich die Bibel in der Darstellung naturkundlicher Sachverhalte den damaligen Anschauungen an, um von den Menschen ihrer Zeit in ihrem eigentlichen Anliegen verstanden zu werden.

Dieses dritte Prinzip kann zu verschiedenen Mißverständnissen führen:

1. Es wird gesagt, die Bibel habe sich den naturwissenschaftlichen Anschauungen ihrer Zeit angepaßt, um in ihrem eigentlichen, dem religiösen Anliegen verstanden zu werden. Sind die Hagiographen bewußt oder unbewußt von den zeitbedingten naturkundlichen Auffassungen ausgegangen? Es ist kaum anzunehmen, daß die Hagiographen die naturkundlichen Auffassungen ihrer Zeit als irrig erkannt haben. Sie hätten dazu einer besonderen Offenbarung bedurft, von der aber die Schrift nichts berichtet. Teilten aber die Hagiographen die naturkundlichen Auffassungen ihrer Zeit, so kann man nur in einem uneigentlichen Sinne sagen, sie hätten sich den Anschauungen ihrer Zeitgenossen „angepaßt“; denn Anpassung setzt im allgemeinen die Möglichkeit zu einem anderen Verhalten voraus.

2. Wenn gesagt wird, die Bibel wolle in erster Linie nicht naturwissenschaftliche Kenntnisse, sondern religiöse Belehrung vermitteln, so könnte leicht daraus gefolgert werden, die Bibel sei nur in Glaubens- und Sittenlehre inspiriert und unfehlbar. Diese Folgerung würde aber der Enzyklika Providentissimus Deus (D 1950) widersprechen: Inspiration und Unfehlbarkeit dürfen

---

Vgl. H. Höpfl/B. Gut, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, Neapel-Rom<sup>5</sup> 1950, 101–109.



nicht auf Glaubens- und Sittenlehre eingeschränkt werden, sie gelten für alle Aussagen der Bibel, also auch für die naturkundlichen Aussagen.

3. Man unterscheidet zwischen unverbindlicher Form der Darstellung (z. B. das vorwissenschaftliche Weltbild des Schöpfungsberichtes) und verbindlichem Ziel der Darstellung (Lehre von der Schöpfung). Daß aber die Form der Darstellung, das Weltbild, von dem ausgehend die Bibel die Welterschöpfung lehrt, unverbindlich sei, läßt sich nicht leicht aus der Bibel entnehmen. Tatsächlich hat man lange Zeit die Aussagen der Bibel auch im naturkundlichen Sinne als verbindlich angesehen. Erst als sich mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften Schwierigkeiten für die Deutung des Schöpfungsberichtes ergaben, hat man dessen Aussagewert näher bestimmt. Da von der Bibel her deren naturkundliche Aussagen nicht notwendig unverbindlich sind, scheint also der entscheidende Grund dafür, daß man die Bibel in der Naturkunde nicht für zuständig erklärt, darin zu liegen, daß manche naturkundlichen Aussagen der Bibel durch die Wissenschaft als naturwissenschaftlich falsch erwiesen wurden. Darin zeigt sich eine m. E. unzulässige Abhängigkeit der Exegese vom jeweiligen Fortschritt der Naturwissenschaft.

Angesichts dieser möglichen Mißverständnisse erhebt sich die Frage, ob sich für die naturkundlichen Aussagen der Bibel nicht ein Deutungsprinzip finden lasse, das keinen Anlaß zu diesen unerwünschten Folgerungen gibt.

Papst Pius XII. hat in seiner Enzyklika *Divino afflante Spiritu* gezeigt, wie der katholische Exeget den Literalsinn einer Schriftstelle zu erheben hat. Dieser läßt sich nicht durch die bloßen Regeln der Grammatik oder durch den Kontext bestimmen. Der Exeget muß vielmehr erforschen, welche literarische Arten die altorientalischen (= ao) Schriftsteller jener Zeit anwandten. Meines Wissens hat man noch nicht versucht, die naturkundlichen Aussagen der Bibel mit denen des Alten Orients (= AO) zu vergleichen und auf diesem von der genannten Enzyklika gewünschten und methodisch einwandfreien Weg den Wahrheitsgehalt der biblischen Aussagen über Natur und Welt zu erheben.

Wollen wir auf diesem Wege das alt Weltverständnis herausarbeiten, um es dem wissenschaftlichen Weltverständnis gegenüberzustellen, so ergeben sich für uns folgende Aufgaben:

1. Die naturkundlichen Darlegungen des ao Schrifttums sind auf ihren Aussagewert zu untersuchen. Es ist festzustellen, was die Schriftsteller des AO mit ihren naturkundlichen Darlegungen sagen wollten.

2. Es ist die Frage zu beantworten, ob bei den Hagiographen dasselbe Weltverständnis möglich und wahrscheinlich ist. Daß die biblischen Schriftsteller mit ihren naturkundlichen Aussagen tatsächlich dieselbe Absicht verfolgten wie der AO, muß dann die Einzelexegese nachweisen. Sie muß zeigen, daß gerade vom ao Weltverständnis her der von den Hagiographen intendierte Sinn richtig erfaßt wird.

3. Ist ein solches *genus litterarium in rebus naturalibus* in der Bibel nachgewiesen und näher bestimmt, dann läßt sich mit seiner Hilfe das biblische Weltverständnis aus den naturkundlichen Aussagen der Bibel erheben.

4. Biblisches und wissenschaftliches Weltverständnis sind in ihrer Eigenart einander gegenüberzustellen.

## I. Altorientalisches Weltverständnis

Infolge der reichen archäologischen Funde des letzten Jahrhunderts steht uns ein umfangreiches schriftliches Material zur Verfügung, aus welchem sich die Einstellung ao Völker zur Welt erkennen läßt. Wichtig ist vor allem das Schrifttum der Babylonier und Assyrer, da gerade diese Völker mit Israel kulturell eng verbunden waren<sup>2</sup>.

Nach Bruno Meissner<sup>3</sup> wurden von den Babyloniern und Assyrern „physikalische, geographische, historische und theologische Probleme in einen Topf geworfen“. Wie das Welterschöpfungsgesang *Enuma eliš* erzählt, entstand die Welt aus einem Kampf der Götter untereinander. Marduk spaltet den Leichnam der Göttin Tiamat, die er im Kampf getötet hat. Aus der einen Hälfte macht er den Himmel, aus der anderen die Erde. Der Mensch wird aus dem Blute des geschlachteten Gottes Kingu und aus Lehm gebildet, damit er den Göttern diene. Wie die Erschaffung der Welt, so werden auch die Naturvorgänge in enger Verbindung mit den Göttern gesehen. Die Naturerscheinungen werden als Handlungen bestimmter Götter erklärt (S. 381f). Die Astronomie erreicht in Babylon eine beachtenswerte Höhe. Man beobachtet aber den Lauf der Sterne nicht aus wissenschaftlichen Gründen, die Astronomie steht vielmehr im Dienste der Astrologie; man will aus der Bewegung der Himmelskörper möglichst genau die Zukunft voraussagen (S. 397—399). Die Entstehung von Krankheiten und sonstigem Unglück, das Mensch und Tier treffen kann, erklärt man sich mit der Einwirkung böser Geister (S. 198) oder auch böser Menschen, die hexen können (S. 202). Dieser Anschauung entsprechend sucht man sich gegen Krankheit und Unglück durch Beschwörungen und Zaubersprachen zu schützen.

Dieses hier aufgezeigte ao Weltverständnis wird als ein mythisches bezeichnet. Ohne uns in die schwierige Diskussion über das Wesen des Mythos einzulassen, seien die charakteristischen Eigenheiten dieses Weltverständnisses aufgeführt:

1. Am auffälligsten ist, daß Weltentstehung und Vorgänge in der Welt immer mit Göttern in Beziehung gesetzt werden, die als übermenschliche Personen dargestellt werden.

2. Im Weltgeschehen vollzieht sich daher nach ao Auffassung personales Handeln, das wie menschliches Handeln durch Ziele bestimmt ist.

3. Die grundlegende Eigentümlichkeit des ao Weltverständnisses besteht demnach darin, daß es nach dem religiösen Sinn, nach der religiösen Bedeutung der Naturerscheinungen fragt.

Vergleichen wir die ao Einstellung zur Welt mit der eines Wissenschaftlers, so zeigen sich einige wichtige Unterschiede:

1. Der AO stellt sich die Entstehung der Welt nicht als einen unpersönlichen Entwicklungsprozeß vor. Während der Wissenschaftler auf Grund der ihm bekannten Wirkweise der Elemente vom heutigen Zustand der Welt immer weiter

<sup>2</sup> Abraham kommt aus dem Zweistromland. Die Parallelen zwischen dem mosaischen Gesetz und dem Codex Hammurabi weisen auf verwandte kulturelle Traditionen hin. Das ägyptische, hethitische und ugaritische Schrifttum braucht hier nicht weiter angeführt zu werden, da sich in ihm dasselbe ao Weltverständnis findet.

<sup>3</sup> Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, 102.

bis auf einen Anfang der heute existierenden Welt zurückzugehen versucht, kann sich so Denken die Bildung der Welt nur nach Analogie menschlichen Schaffens vorstellen. Der Wissenschaftler verfolgt die Reihe der Wirkursachen, der AO fragt nach den Motiven, aus denen heraus es zur Bildung der Welt und des Menschen kam.

2. Während der Wissenschaftler im Weltgeschehen die Wirkung unpersönlicher Ursachen sieht, verstehen die so Völker die Naturereignisse als Handlungen persönlicher Götter. Der Begriff einer unpersönlichen Ursache ist ihnen fremd; alles was geschieht, setzt eine Person als handelnd voraus.

3. Da man im Naturgeschehen Handlungen persönlicher Götter sieht, verhält man sich ihm gegenüber wie gegenüber den Handlungen von Menschen: Man sucht sie zu verstehen. Blitz, Donner, Regen und Unwetter werden als göttliche Gemütsbewegungen verstanden. Ebenso forscht man nicht nach den natürlichen Ursachen von Krankheit und Unglück, sondern macht böse Geister dafür verantwortlich. Ähnlich wie man aus dem gegenwärtigen Verhalten von Menschen auf ihr zukünftiges Verhalten schließen kann, so wahr sagen die Babylonier aus der Bewegung der Sterne, die sie für Götter halten, zukünftige Ereignisse.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich der wesentliche Unterschied zwischen der so und der wissenschaftlichen Einstellung zur Welt. Der Wissenschaftler nimmt gegenüber Personen eine andere Erkenntnishaltung ein als gegenüber Naturvorgängen<sup>4</sup>. Naturereignisse versucht er zu erklären, d. h. er sucht nach den Wirkursachen der Vorgänge in der Natur; Personen will er verstehen. Im „Erklären“ der Naturvorgänge fragt er nach den Wirkursachen, im „Verstehen“ von Personen nach Finalursachen. Die Eigenart der so Naturauffassung besteht nun darin, daß sie die Erkenntnishaltung, die dem Verstehen von Personen angemessen ist, auch auf die Naturerkenntnis anwendet. Im AO versucht man nicht, die Naturvorgänge aus ihren Wirkursachen zu erklären, sondern sie wie Handlungen von Personen nach ihren Zielen zu verstehen.

## II. Das biblische Weltverständnis

### 1. Grundsätzliches

Wenn wir diese verstehende Naturerklärung als die bei den Babyloniern und Assyriern vorherrschende Erkenntnishaltung gegenüber der Natur feststellen konnten, dann dürfen wir die gleiche Einstellung auch bei den ihnen sprachlich und kulturell eng verwandten Israeliten voraussetzen. Diese Annahme wird durch die bedeutungsgeschichtliche Untersuchung der hebräischen Wörter für „erkennen“ bestätigt<sup>5</sup>. Für das israelitische Erkennen ist charakteristisch, daß es nach der Bedeutung, nach dem Sinn des zu Erkennenden fragt. Der Israelit distanziert sich nicht wie der Wissenschaftler vom Gegenstand seiner Erkenntnis, um den Tatbestand möglichst objektiv zu erfassen, vielmehr glaubt er erst dann seinen Erkenntnisgegenstand voll erfaßt zu haben, wenn

<sup>4</sup> Vgl. zum Folgenden: A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1946, 100. 179–182.

<sup>5</sup> Vgl. ThWNT I, 697 zu γινώσκειν (Bultmann).

er die Bedeutung des Erkannten verstanden hat. Diese Erkenntnishaltung, die zu verstehen sucht, ist nach Bultmann der Grund dafür, daß sich in Israel keine Wissenschaften ausgebildet haben.

Wenn dieses verstehende, deutende Erkennen die Grundhaltung des Israeliten gegenüber der Welt war, dann müssen auch die Aussagen der Bibel in diesem Sinne verstanden werden; denn die Bibel wurde ja von Israeliten für Israeliten geschrieben. Es wäre also von vornherein falsch, von der Bibel Aufschluß über naturwissenschaftliche Tatbestände zu erwarten. Diese Absicht konnten die Hagiographen nicht haben, weil diese wissenschaftliche Fragestellung ihrer Zeit fremd war. Dementsprechend treffen wir das von den Hagiographen (und damit auch das von der Bibel als Gotteswort) Gemeinte nur, wenn wir ihre Aussagen über die Welt als *theologische Sinndeutung* des Weltgeschehens verstehen. Ebenso wenig wie an die poetische Naturbeschreibung darf daher auch an die nach dem Sinn fragenden Aussagen der Bibel über die Welt der Maßstab unserer naturwissenschaftlichen Kenntnisse angelegt werden. Die Aussagen der Bibel über Welt und Natur sind demnach einem *genus litterarium* einzuordnen, das als „ao religiöse Weltdeutung“ bezeichnet werden kann.

Ob die Annahme eines solchen *genus litterarium* berechtigt ist, kann letztlich nur die Bibelexegese selbst erweisen. Sie muß zeigen, ob die biblischen Aussagen über die Welt tatsächlich im angegebenen Sinne ao religiöse Weltdeutung sind.

Zunächst sei aber noch auf ein mögliches Mißverständnis hingewiesen. Die naive Weise, in der ao Völker Geschehnisse wie Blitz, Donner und Krankheiten deuten, könnte uns veranlassen, mit diesen falschen Deutungen zugleich auch überhaupt die Frage nach dem Sinn von Naturereignissen als überflüssig abzulehnen. Man wisse z. B. genügend über eine Krankheit, wenn man ihre Entstehungsursache und die entsprechende medizinische Behandlung kenne. Die Frage nach dem Sinn ist dann sinnlos. Wer aber an einen persönlichen Gott glaubt, weiß jedes, auch das geringste Geschehen in eine sinnvolle Weltlenkung einbezogen.

## 2. Der Ursprung der Welt .

Die biblischen Schöpfungsberichte zeigen eine Reihe von Parallelen zu den ao Kosmogonien. Gegenüber den ao Darstellungen vom Ursprung der Welt hat die Bibel aber einen wichtigen Vorbehalt: Sie verkündet den Glauben an den einen Gott, welcher der Welt transzendent ist. So muß sie die ao Kosmogonien einer monotheistischen Kritik unterziehen. Die Theogonie als Einleitung zur Bildung der Welt entfällt, ebenso der Streit der Götter untereinander als Anlaß zur Erschaffung der Welt; aus den göttlichen Chaosmächten werden in der Bibel von Gott geschaffene Grundelemente der Welt (Gn 1, 1 f.); die Welt als das Geschaffene wird von Gott als ihrem Schöpfer streng geschieden.

Doch in ihrer formalen Grundstruktur stimmen die biblischen Schöpfungsberichte<sup>6</sup> mit den ao Kosmogonien überein: Sie wollen nicht wissenschaftliche

<sup>6</sup> Auch der erste Schöpfungsbericht bleibt im Rahmen der ao verstehenden Weltdeutung. Er zeigt nur ein fortgeschrittenes Stadium der theologischen Reflexion.



Welterklärung, sondern religiöse Weltdeutung sein. Ihre Aussagen sind daher nicht im naturkundlichen, sondern im religiösen Sinne zu deuten. Wenn wir so die Aussagen der Bibel dem *genus litterarium* „ao Weltdeutung“ zurechnen, kann es von vornherein hinsichtlich des Ursprungs der Welt zwischen Bibel und Naturwissenschaft keinen Gegensatz geben. Der literarischen Art der Schöpfungsberichte entsprechend wird daher der Exeget von der Bibel keine Antwort auf naturwissenschaftliche Fragen erwarten; um so eindringlicher wird er die einzelnen biblischen Aussagen über die Weltentstehung auf ihre religiöse Bedeutsamkeit befragen.

Es sei nur ausdrücklich auf Gn 1,28f verwiesen, weil an dieser Stelle, wenigstens ansatzweise, biblische Weltdeutung und wissenschaftliche Weltbetrachtung zueinander in Beziehung gesetzt werden. Dem Menschen als dem Ebenbilde Gottes wird die Herrschaft über die Erde, über Tiere und Pflanzen übertragen (Gn 1,28f). Diese Herrschaft meint wohl zunächst nur die Verfügungsgewalt des Menschen in Ackerbau und Viehzucht, führt dann aber zur Bewältigung der Naturkräfte in der Technik, welche die wissenschaftliche Weltbetrachtung zur Voraussetzung hat. Der gläubige Naturwissenschaftler führt so in seiner Forschung den Herrschaftsauftrag Gottes aus.

### 3. Die Struktur der Welt

Die Bibel richtet eine deutliche Scheidelinie zwischen Gott, dem Schöpfer, und der Welt als dem Geschaffenen auf. Der Israelit sieht, anders als der AO, in den Naturphänomenen keine göttliche Wesen. Doch damit werden für den Israeliten die Naturvorgänge nicht religiös bedeutungslos. Wie die Nachbarvölker sieht auch der Israelit im Naturgeschehen göttliches Handeln. Der transzendente Gott bedient sich der Naturkräfte, um sein Ziel, das Heil des auserwählten Volkes, durchzusetzen. So können für den Israeliten Naturvorgänge verschiedenartige Bedeutung gewinnen:

a) Das AT berichtet von außerordentlichen Naturerscheinungen, in denen sich der Bundesgott offenbart. In diesen Theophanien symbolisieren die Naturphänomene das göttliche Wesen. Am Sinai zeigt ein Gewitter dem Bundesvolke die Gegenwart Gottes an (Ex 19, 16—18), auf dem Zug aus Ägypten wird eine feurige Wolkensäule zur Erscheinungsform der göttlichen Weisheit, welche die Israeliten führt (Wsh 10,17; 18,3).

b) Außerordentliche Naturvorgänge gelten als Zeichen und Vorzeichen. Die ägyptischen Plagen sind Zeichen, welche zur Erkenntnis des wahren Gottes führen sollen (Ex 7,5), Blitz und Donner gelten als Vorzeichen, welche den Ägyptern die Katastrophe am Schilfmeer ankündigen sollen (Wsh 19,13).

c) Außerordentliche Naturvorgänge wie die ägyptischen Plagen gelten als Werkzeuge im Dienste Jahwes zur Durchsetzung seiner Ziele (Wsh 16, 16 uö).

d) Auch beim gewöhnlichen Naturgeschehen fragt der Israelit nach dessen religiöser Bedeutsamkeit. Er erfährt in der Schöpfung Gottes Weisheit, Größe und Macht (vgl. Sir 43). Fruchtbarkeit von Feld und Vieh sind ihm Lohn für treue Beobachtung des Gesetzes, Unfruchtbarkeit und Mißwachs sind Zeichen göttlichen Zornes (Dt 28).

Die Frage nach dem religiösen Sinn des Naturgeschehens steht für den Israeliten so sehr im Vordergrund, daß er die natürlichen Ursachen nicht beachtet. So hat er wahrscheinlich den Vorgang des Wasserkreislaufes: Verdunstung — Wolkenbildung — Regen noch nicht erkannt<sup>7</sup>. 4 Kg 19,35 wird berichtet, der Engel des Herrn habe im Lager der Assyrer 185 000 Mann niedergestreckt, um so die Stadt Jerusalem zu retten (19,32-34). Der Hagiograph weist auf den heilsgeschichtlichen Sinn dieser Katastrophe hin, die Frage nach ihrer natürlichen Ursache (wahrscheinlich eine Seuche) liegt außerhalb seines Gesichtskreises.

Jahwe bewirkt unmittelbar das Naturgeschehen, Regen und Fruchtbarkeit kommen unmittelbar von ihm (Gn 27,27 uö).

#### 4. Das Naturgesetz

Bezeichnend für das israelitische Weltverständnis ist die Art, wie die Regelmäßigkeit im Naturgeschehen und das Wunder aufgefaßt werden. Während die Naturwissenschaften die Regelmäßigkeit im Naturgeschehen aus der Gleichheit der Ursachen, die gleiche Wirkungen hervorrufen, ableiten, in der Ordnung also einen unpersönlichen mechanischen Prozeß sehen, hat der AO das regelmäßige Geschehen in der Natur als Bändigung rebellischer Naturkräfte verstanden. In dichterischer Sprache finden sich im AT noch Anklänge an diese Anschauung. Vor Gottes Drohen sind die Wasser der Urflut zurückgewichen; Gott hat ihnen eine Grenze gesetzt, die sie nicht überschreiten dürfen (Ps 104,5-9; vgl Jb 38,8-11; Spr 8,29; Jer 5,22; Js 50,2; Ps 65,8). Für gewöhnlich erklärt man sich aber die Regelmäßigkeit des Naturgeschehens als Folge eines Gesetzes, das Gott der Schöpfung auferlegte, ähnlich wie er in der Heilsordnung seinem Volke ein Gesetz gegeben hat. Nach der Sündflut verspricht Gott beim Bundesschluß mit Noe, daß fürderhin keine Flut mehr die Erde verheeren solle. Solange die Erde steht, sollen Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht mehr aufhören (Gn 8,22; 9,11). Sonne, Mond, Sterne, Himmel und das Wasser über dem Himmel haben ein Gesetz vom Herrn empfangen, das sie nicht übertreten (Ps 148,6). Bibel und Wissenschaft geben eine verschiedene Antwort auf die Frage, woher die Ordnung in der Natur komme. Die Wissenschaft forscht nach den innerweltlichen Ursachen, welche die Ordnung bewirken, die Bibel verweist auf den Sinn dieser Ordnung: Gott hat der Natur die Ordnung auferlegt, damit die Erde den Menschen eine geeignete Wohnstätte sei.

#### 5. Das Wunder

Dem hebräischen Weltverständnis entspricht die Art, wie in der Bibel die Wunder dargestellt werden. Während für uns zum Wesen des Wunders gehört, daß es die Kräfte der Natur übersteigt<sup>8</sup>, ist für den Israeliten entscheidend, daß er in einem bestimmten Geschehen Gottes besonderes Eingreifen in die

<sup>7</sup> Vgl. J. B. Bauer, *Num noverit S. Scriptura circuitum aquarum?* VD 29 (1951) 351—354.

<sup>8</sup> Vgl. S. Tromp, *De revelation christiana*, Rom 1950, 257—265.

Heilsgeschichte erfährt. Da der Israelit in allem Naturgeschehen das Wirken Jahwes sieht und das Wirken der Naturkräfte noch nicht in isolierender Schau betrachtet, so unterscheidet er noch nicht zwischen einem gesetzmäßigen Naturgeschehen und Vorgängen, welche die Kräfte der Natur übersteigen. Daher legt das AT im allgemeinen nur wenig Wert auf die exakte Beschreibung des wunderbaren Vorgangs, so daß wir oft nicht in der Lage sind festzustellen, ob es sich bei den in der Bibel berichteten wunderbaren Vorgängen um Wunder in unserem Sinne handelt.

Da für den Israeliten das Wichtigste am Wunder sein Zeichencharakter ist, so verfährt die Überlieferung in der Darstellung der wunderbaren Vorkommnisse äußerst frei, bemüht sich aber um so mehr, immer tiefer in den Sinn dieser Ereignisse einzudringen. Das zeigt sich am deutlichsten an der Art, wie im AT das Exodusthema behandelt wird. Der Exodus ist für Israel die Zeit der Wunder. Die späteren Schriften kommen immer wieder auf die Wunder der Wüstenzeit zurück und übersteigern dabei die Wunder, um Gottes Macht besser hervortreten zu lassen<sup>9</sup>.

Wenn so die biblische Überlieferung in der Darstellung der Ereignisse frei verfährt, so bemüht sie sich um so eindringlicher, den Sinn der Wunder herauszustellen. An den Ereignissen erkennt Israel, daß es von Jahwe geführt und erzogen wird (Dt 8,1-5). Die Mannaspende zeigt ihm, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt (Dt 8,3 LXX). Das Manna offenbart die zärtliche Liebe Gottes zu seinen Kindern (Wsh 16, 21). Nach Paulus (1 Kor 10, 1—4) schließlich war der Durchzug durchs Rote Meer für die Israeliten eine Taufe, Manna- und Wasserspende waren geistliche Gaben, der Fels aber, der die Israeliten begleitete und ihnen Wasser gab, war Christus. Die Einzelheiten des wunderbaren Geschehens sind für die Bibel nebensächlich, wichtig ist ihr nur, daß sich in diesen Vorgängen Gott offenbart.

---

<sup>9</sup> Der Durchgang durch das Rote Meer:

Ex 14, 21b Infolge eines starken Ostwindes weicht das Meer zurück; er legt das Meer trocken.

Ex 14, 21c.22 Da spalteten sich die Wasser. Das Wasser stand wie eine Mauer zur Rechten und Linken der Israeliten.

Wsh 19, 7 Aus der reißenden Flut tauchte ein grünendes Feld auf.

Die Wasserspende:

Ex 17, 6 Moses schlägt mit dem Stab an den Felsen und es fließt Wasser aus ihm hervor.

Is 48, 21 Jahwe hieb Felsen entzwei; da flossen die Wasser.

Ps 105, 41 Das Wasser floß als Strom durch die Wüste.

Ps 114, 8 Der Fels wird zum Wasserteich gewandelt.

1 Kor 10, 4 Die Israeliten tranken Wasser aus einem Felsen, der ihnen folgte.

Die Mannaspende:

Num 11, 6 f. Das Volk wird des Manna überdrüssig.

Ps 78, 25 Das Manna wird als Engelsbrot bezeichnet.

Wsh 16, 20f. Das Manna gewährt jeglichen Genuß und paßt sich jedem Geschmack an.

### III. Religiöses und wissenschaftliches Weltverständnis

#### 1. Griechenland

Der Israelit fand in seinem Glauben an den einen transzendenten Gott, der die Welt erhält und lenkt, eine befriedigende Erklärung für alles Geschehen in der Natur. Er konnte vielleicht den Sinn eines bestimmten Ereignisses nicht verstehen. Damit wurde dieses Geschehen aber nicht sinnlos, weil eben Gott der Allweise hinter diesem Geschehen stand. So waren für den Israeliten grundsätzlich alle die Natur betreffenden Fragen gelöst.

Anders lagen die Verhältnisse in Griechenland<sup>10</sup>. Der Polytheismus mit seinen stark vermenschlichten Göttern war unfähig, dem denkenden Griechen die Rätsel der Welt zu lösen. Da mit dem Dahinschwinden des Götterglaubens die Götter als persönliche Bewirker des Weltgeschehens ausfielen, suchte der griechische philosophische Geist nach innerweltlichen Ursachen. Die Vorgänge in der Welt wurden natürlich, also ohne die Eingriffe persönlicher Götter erklärt. Schon im 6. Jahrhundert gelang es Thales zum Staunen seiner Zeitgenossen, eine Sonnenfinsternis ein Jahr vorher anzukündigen. Die Vorausberechnung dieses Ereignisses, das man sonst dem unberechenbaren Wirken der Götter zuschrieb, setzt eine gewisse Einsicht in die naturgesetzliche Notwendigkeit voraus. Es kann hier nicht der Gang der griechischen Aufklärung im einzelnen dargelegt werden. Der überlieferte Götterglaube wurde durch die wissenschaftliche Forschung mehr und mehr verdrängt, an die Stelle des Glaubens trat die Erkenntnis, die rationale Welterklärung ersetzte das religiöse Weltverständnis.

#### 2. Das Weisheitsbuch

Das auf dem Götterglauben fußende Weltverständnis mußte wie die Nacht vor dem Lichte der griechischen Aufklärung weichen. Würde das biblische Weltverständnis das gleiche Schicksal erleiden, wenn es mit der wissenschaftlichen Welterklärung zusammentraf? Der Punkt, in welchem diese beiden Arten der Weltauffassung am entschiedensten aufeinanderstoßen mußten, war der Wunderbegriff<sup>11</sup>. Die rationalistische Welterklärung, nach welcher alles Geschehen durch eine lückenlose Naturgesetzlichkeit geregelt ist, bietet keinen Raum für einen Eingriff von oben. Nach atl Glauben ist jedoch Gott der Herr der Schöpfung. Er hat in der Vergangenheit Wunder gewirkt und bedient sich jederzeit der Naturgewalten, um seine Absichten in der Welt durchzusetzen.

Der Verfasser des Weisheitsbuches, des jüngsten atl Buches, das wahrscheinlich in Alexandrien, dem Zentrum der hellenistischen Wissenschaften, entstanden ist, hat dieses Problem gesehen und darauf eine Antwort gegeben, die dem atl Glauben wie auch der philosophischen Erkenntnis der Griechen gerecht zu werden versucht. Seine Antwort lautet:

1. Gott, der die Welt erschaffen (11,17), hat alles nach „Maß, Zahl und Gewicht“ geordnet (11,20). Die feste Ordnung in der Welt, in welcher jedes Element seine bestimmte Wirksamkeit hat (vgl 7,17), stammt von Gott.

<sup>10</sup> Vgl. W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte, Stuttgart 1944.

<sup>11</sup> Vgl. G. Ziener, Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit (BBB 11), Bonn 1956, 148—158.



2. Gott selbst, der Herr dieser Ordnung, ist nicht an die Naturgesetze gebunden. Er kann als Schöpfer die in die Natur gelegten Kräfte steigern oder herabmindern, um bestimmte Ziele in der Welt zu verwirklichen (16,24).

3. Aber auch ohne geschöpfliche Mittel, „durch einen bloßen Hauch“, kann Gott seine Absichten in der Welt durchsetzen (11,17-20).

4. Diese Machtmittel gebraucht jedoch Gott nur in Ausnahmefällen. Er hat seine Ordnungen in die Welt hineingelegt und versteht es, innerhalb dieser Ordnungen seine Ziele zu verwirklichen (11,20).

Der Verfasser des Weisheitsbuches zeigt mit dieser Antwort, daß die Naturwissenschaften, welche nach den Wirkursachen des Naturgeschehens fragen und der Glaube, der nach dessen Sinn fragt, sich nicht widersprechen, sondern sich vielmehr ergänzen.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über atl und wissenschaftliches Weltverständnis läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Die Aussagen des AT über Natur und Welt gehören einem bestimmten *genus litterarium* an, das wir als „ao religiöse Weltdeutung“ bezeichnet haben. Die biblischen Verfasser fragen wie die Schriftsteller des AO nicht nach den innerweltlichen Ursachen des Weltgeschehens, sondern nach dessen Bedeutung im Rahmen ihrer Auffassungen von Gott und Mensch. Die Bibel spricht über den Sinn der Welt, die Wissenschaft über deren Ursachen.

2. Dieser Grundeinstellung entsprechend dürfen die atl Aussagen über die Welt nicht im naturwissenschaftlichen Sinne verstanden werden:

a) Der Schöpfungsbericht ist daher keine Beschreibung der Weltentstehung, er will vielmehr die Stellung der Welt im Rahmen des Gott-Mensch-Verhältnisses aufzeigen.

b) Atl Aussagen über normale und außergewöhnliche Naturvorgänge wollen nur deren Bedeutung im Rahmen der Heilsgeschichte aufzeigen, sie wollen nicht im naturkundlichen Sinne belehren.

3. Da die Bibel und die Wissenschaft die Welt unter je einem anderen Gesichtspunkt betrachten, können sich ihre Aussagen nicht widersprechen. Widersprüche ergeben sich nur,

a) wenn die Aussagen der Bibel als naturwissenschaftliche Aussagen aufgefaßt werden,

b) wenn aus den Ergebnissen der Naturwissenschaft Folgerungen gezogen werden, die den Rahmen dieses Fachgebietes überschreiten.

4. Nach dem AT hat Gott die Ordnungen in die Welt hineingelegt. Mit der Aufgabe, sich die Erde untertan zu machen (Gn 1,28), hat der Mensch auch den Auftrag erhalten, die Welt wissenschaftlich zu erforschen, um so die Naturkräfte technisch zu beherrschen. Wissenschaftliche Weltbetrachtung ist also eine dem Menschen von Gott gestellte Aufgabe.

Georg Ziener OMI, Hünfeld

# BESPRECHUNGEN

## BIBELWISSENSCHAFT

Nötscher, Friedrich: Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran. —

Bonn: Hanstein 1958. 133 S. (Bonner Biblische Beiträge Bd. 15) kart. 15,50 DM. Wahrscheinlich durch seine Qumran-Studien angeregt und in enger Beziehung zu Band 10 dieser Reihe „Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte“ greift der Verfasser in der vorliegenden Monographie die zentrale Vorstellung des Weges in der Heiligen Schrift und in den Texten von Qumran heraus, um sie auf ihren sprachlichen Befund und vor allem auf ihre übertragene Bedeutung für die Offenbarungsreligion zu untersuchen. Nötscher tut das mit der bei ihm gewohnten wissenschaftlichen Sauberkeit und Nüchternheit. Er geht dabei so vor, daß er für die untersuchten Bereiche AT, Qumran, NT zunächst das Bedeutungsfeld der einzelnen sprachlichen Ausdrücke auf ihren Umfang und Inhalt hin abschreitet, dann den metaphorischen Gebrauch der Termini aufgliedert, je nachdem, ob sie von Gott oder vom Menschen ausgesagt werden. Die Untersuchung erbringt, daß vornehmlich das Hauptanliegen der Offenbarung, das Hellschiff Gottes an den Menschen und des Menschen Mitwirken dabei in der Wegterminologie von verschiedenen Seiten her beleuchtet und erhellt wird, ja daß es einfachhin in diese Begrifflichkeit eingefangen erscheint. Geradezu wie selbstverständlich greifen die biblischen Schriftsteller und die Schreiber von Qumran gleicherweise bei den verschiedensten Gelegenheiten nach Ausdrücken des Weges und Wanderns, um ihre Forderungen an das religiöse Leben zu stellen, ohne daß man sie vorher einer tiefer dringenden theologischen Reflexion unterworfen hätte. So wundert es uns auch nicht, daß das erste Ergebnis der Arbeit negativ formuliert ist: eine „förmliche Wegtheologie“ (S. 121) läßt sich nicht nachweisen. Das erklärt dann, warum N. nicht versucht, über die sorgfältige Aufgliederung in die einzelnen Gedanken und Vorstellungen hinaus eine Entwicklungslinie in der biblischen Wegvorstellung herauszuarbeiten. Während man in Qumran der Wegterminologie weniger Bedeutung beigemessen hat als im AT, wird sie im NT weiter entwickelt und für die christliche Heilslehre beansprucht und aussagefähig gemacht. So kommt denn N. zu dem Schluß: „Die Zweiwegelehre gehört in dieser bestimmten klaren Form der altchristlichen Literatur an. Der Sache nach ist sie aber biblisch, sie ist im AT grundgelegt und entspricht auch der Ideenwelt des NT und jener von Qumran“ (S. 122). Dankbar wird jeder, dem die Terminologie des Weges als Aussageform für die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes ein Zentralpunkt der biblischen Theologie ist, zu der umfassenden wie zuverlässigen Monographie von Nötscher greifen, die ihre Leser mit solidem Wissen bereichert. H. Groß

Albright, W. F.: Die Bibel im Licht der Altertumsforschung. Ein Bericht über die Arbeit eines Jahrhunderts. — Stuttgart: Calwer Verlag, 1957. 148 S., engl. brosch. 6,80 DM, Lw. 8,50 DM.

Immer dort, wo Geistliche beisammen sind, über die Bibel und Hilfsmittel zu ihrem Verständnis sprechen, wird auch Werner Keller mit seinem Buch „Und die Bibel hat doch recht“ in die Diskussion geworfen (vergl. TThZ 65 [1956] 231–235!). Und der Kreis ist zumeist erstaunt oder auch enttäuscht, zu erfahren, daß bei diesem Buch, das in kürzester Frist über eine Million Weltauflage erzielen konnte, tiefgreifende und schwerwiegende Reserven anzubringen sein sollen. Nicht ganz zu Unrecht wird dann der katholischen Exegese im weiteren Verlauf des Gesprächs der Vorwurf gemacht: warum schreibt ihr denn kein Buch, das wir guten Gewissens unserer Verkündigun auf der Kanzel, in der Schule, bei der Jugend zugrundelegen können. Dieser neue Albright ist das gewünschte Buch!

Der Titel des Buches mag nicht so schlagwortartig und treffend sein wie der von Keller — verbietet das nicht die Ehrfurcht vor dem Buch der Bücher! Aber hier schreibt kein Journalist, der sich ad hoc daran gibt, Stoff zusammenzutragen, sondern ein beteiligter Archäologe, der fast 20 Jahre lang im Heiligen Land selbst das oft recht saure Brot dieser neuen biblischen Hilfswissenschaft genossen hat, ja der die Archäologie mit in den Stand versetzt hat, sich heute als echte Wissenschaft ausgeben zu können. Man merkt seinen Zellen die verhaltene, sachliche Leidenschaft des Beteiligten an, und — was mehr ist — man spürt auf Schritt und Tritt die den Forscher Albright prägende Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, das seinen Lebensweg entscheidend bestimmt hat. Als Fachmann von Weltrang, facile princeps der Archäologie, breitet A. den Weg vor uns aus, den diese Wissenschaft von ersten Anfängen in Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Persien und vor allem in Palästina und Syrien bis zum heutigen Tag genommen hat. Dann folgt seine Darstellung dem Gang der Heilsgeschichte und trägt zu den entscheidenden Ereignissen der atl. gottgeleiteten Geschichte die wesent-

lichen Ergebnisse der Spatenwissenschaft bei. Nicht zu übersehen sind dabei die gläubigen, kritischen Realismus atmenden Bemerkungen zu literarkritischen und formgeschichtlichen Problemen des AT, zu Wesensausagen der atl. Theologie. Man lese beispielsweise seine knappen, aber treffenden Ausführungen zu Gen 1 und die Naturwissenschaft (S. 74), seine Kritik an dem angeblich archäologischen Nachweis der Sintflut (S. 78 f)! A. hat auch nicht vergessen, die Handschriftenfunde zum Text der Bibel in den vergangenen 100 Jahren zu erwähnen und auf die Bedeutung der Tot-Meer-Funde für AT wie NT hinzuweisen.

Die wohlthuende Besonnenheit wie nüchterne Leidenschaft dieses Büchleins v. A. wollen nur und ausschließlich dem modernen Menschen zum besseren Verständnis der Bibel verhelfen. Daher möchte man dieses leicht lesbare, allgemeinverständliche Büchlein in die Hand all derer wünschen, die das Lob Kellers gesungen haben und singen. H. Groß  
Von Balthasar, Hans Urs: Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. — Köln und Olten: Hegner (1958). 129 S., Lw. 9,80 DM.

V. Balthasar setzt seine Feder, die in die Tiefen dringt und Maßgebliches zu sagen weiß, meist dort an, wo es um brennende Probleme der katholischen Theologie geht, wo der katholische Glaube in ernsthafte Diskussion gezogen wird. So hier bei der Frage, wie versteht die andere Offenbarungsreligion, das Israel unserer Tage, sich selbst; und wie steht es zum neuen Gottesvolk, dem Christentum. Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Frage uns heute bedrängt, die wir an einem unseligen Erbe dem Judentum gegenüber zu tragen haben und uns mühen, es zu bewältigen. Und auch nicht zufällig ist es, daß diese Frage sich an die Gestalt von Martin Buber heftet, der als Exponent des deutschen Judentums, als Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels und nicht zuletzt durch seine im Erscheinen begriffene eigenwillige Verdeutschung des AT im Zentrum dieser Problematik steht und zum Dialog auffordert. Diesen Dialog nimmt v. B. auf.

Buber macht es dem Christen von heute klar, daß das Christentum als „Fülle nur die Erfüllung“ (S. 26) der atl. Verheißungen ist, daß es daher falsch ist, den Neuen Bund vom Alten abzureißen, daß Gott Israel in der Geschichte begegnet ist und daß diese über Jahrhunderte dauernde Gottesbegegnung Israels auch dem Christen das Wissen in die Hand gibt, wie Begegnung mit Gott sich überhaupt ereignet. Auf der anderen Seite aber muß — das ist ergänzungsbedürftig bei Buber — das Prophetisch-Charismatische gefaßt werden durch das Institutionelle, denn in ihm erst kann es zum Leuchten kommen und sein Licht verstrahlen. Und es ist übertrieben und falsch, zu behaupten, „was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum“ (S. 27), daß Paulus des Christliche verfälscht habe, daß die synoptischen Evangelien „klassisch jüdisch“ (S. 80) sind, „während die johanneischen und paulinischen Variationen über das synoptische Thema in gewissen Grundmotiven schon gnostisch sind“ (ebda.). Enthüllt sich doch das Verhängnis der jüdischen Haltung im Stehen-Bleiben-Wollen und im Nicht-Fortschreiten mit dem Fortgang der Offenbarung auf die Fülle der Zeit hin. „So ist für Buber das Jüdische im reinen Prinzip zwar das Prophetische, aber nicht als Prophetisches auf die Erfüllung Christi hin, sondern als in sich selber ... ruhender Prophetismus“ (S. 82). Die Tragik des heutigen Israel ist, daß es nicht mehr transzendiert, daß es mit einer unbeschreiblichen Emphase, die unbiblich ist, nur diese Erde bejaht.

Aber immer noch bleibt Israel die Möglichkeit der Bekehrung, bis zur Erfüllung hin „ist alles im Glauben Abrahams verwurzelt“ (S. 100). Und wir haben die Aufgabe, darauf hinzuweisen, daß Jesus die gläubige Haltung aller Propheten und Frommen des AT in sich aufnimmt, daß er die in ihnen begonnenen Linien des Verhältnisses Mensch-Gott zur Vollendung führt, daß es keine größere Einheit auf Erden gibt als die zwischen Altem und Neuem Bund. Denn „Christentum ohne Alten Bund wird sofort zur Gnosis, zum Marcionismus, zur Hitlererei“ (S. 116).

Eine Fülle von Gedanken enthält dies Büchlein, es führt an die Wurzeln unseres christlichen Seins. Verloht es sich immer, so sicher für unsere Generation, diesen Gedanken nachzugehen; geht es doch im lebendigen Dialog mit Buber darum, mehr vielleicht als bisher unsere christliche Existenz im Mutterboden des AT, auf dem Hintergrund des Judentums begründet zu sehen.

H. Groß

Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Übers. u. erkl. v. J. Schäfer; vollst. neu bearb. v. N. Adler. — Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchh. 1957. XXXII, 986 S. Kld. 6,80 DM.

Das Neue Testament. Neu übersetzt von Franz Sigge. — Köln & Olten: Hegner 1958. 439 S. Lw. 16,— DM.

1. Nikolaus Adler, der katholische Neutestamentler von Mainz, hat die Übersetzung des NT von J. Schäfer, die einst weite Verbreitung gefunden hat, einer vollständigen Revision unterzogen. Bei der Durchsicht der Übersetzung wurde von A. „auf noch engeren Anschluß an den griechischen Text und eine noch größere Worttreue“ Wert

gelegt. Daß ihm dies sehr gut gelungen ist, wird man gerne bestätigen. Der Schrifttext ist zudem sorgfältig gegliedert und die Gliederung als „Inhaltsverzeichnis“ nochmals vor den Textteil gestellt, so daß der Benutzer dieser Ausgabe sich rasch über den Aufbau der einzelnen Bücher des NT orientieren kann. Diese sind ferner jeweils mit einer „Einführung“ versehen, die kurz über Entstehung und Zweck eines Buches berichten, wobei außerdem noch die Großabschnitte mit einer „Übersicht“ (so bei den Evv und der Apk), „Vorbemerkung“ (so bei der Apg), „Zum Verständnis“ (so im Brief-Corpus) eingeleitet werden. Ausführliche „Erläuterungen“ schließen sich an (S. 753–955), ein „Nachwort“ äußert sich noch über die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Schließlich folgen noch Wort-, Sach- und Ortsnamenerklärungen (S. 959–970); ein Verzeichnis der wichtigsten Evv und Episteln des Kirchenjahres; ein Parallelstellenregister zu den Evv; ein „Anhang“ bringt noch zwei Schaubilder vom Tempel und von der heiligen Stadt z. Z. Jesu mit kurzen Erklärungen. Das Ganze ist auf bestes Dünndruckpapier und mit großer Sorgfalt gedruckt. Es wird keine deutsche Übersetzung des NT geben, die einen so umfangreichen Apparat aufweist. Und obwohl die Ausgabe beinahe 1000 Seiten umfaßt, ist sie dennoch sehr handlich und auch preiswert geblieben.

Die Einführungen und Erläuterungen sind von apologetischem Erbauungston nicht immer frei. Was über die Entstehung der Evv zu lesen ist, wird nicht jeder Exeget so formulieren wollen. Auch vermißt man in den Einführungen zu den Evv eine stärkere Herausarbeitung der „Theologie“ der einzelnen Evangelisten. Im übrigen aber eine sehr empfehlenswerte Ausgabe.

2. Franz (Timotheus) Sigge legt eine völlig neue Übersetzung des NT vor, die man mit Interesse in die Hand nimmt. Der Übersetzer scheint sehr lange und sehr überlegt an ihr gearbeitet zu haben. In einem kurzen Nachwort legt er darüber Rechenschaft ab, wo er u. a. schreibt: „Als Wort göttlicher Offenbarung und Wahrheit beansprucht der Text eine Übertragung, die sprachlich klar und philologisch treu dem griechischen Urtext entspricht. Präzise Wörtlichkeit erscheint uns als Forderung der Ehrfurcht vor dem sich bezeugenden Gott; zugleich als Zeichen der Ehrfurcht vor dem Menschen, den Gott zum Kündler seiner Wahrheit gerufen hat. Wörtlichkeit zwingt nicht allein zu philologischen Exaktheit und Konsequenz, sondern in weitgehendem Maße zu grammatikalischer Angleichung und Treue. Wo es eben als möglich erscheint, sind Wortstellung und Satzgefüge des Urtextes beibehalten.“ Dennoch scheint es dem Übersetzer nicht überall gelungen zu sein, nach diesen lobenswerten Grundsätzen zu handeln. So übersetzt er z. B. Mk 1, 14 f folgendermaßen: „Nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa und kündete die Frohbotschaft Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt und das Königtum Gottes ist gekommen. Wendet euren Sinn und glaubt an die Frohbotschaft.“ Hier ist an Übersetzung und Satzgefüge einige Kritik zu üben. Ob die konsequente Wiedergabe von euaggelion mit dem der Kaplanssprache angehörigen Terminus „Frohbotschaft“, die Ausdrücke „überantworten“ statt „überliefern“, „künden“ statt „verkünden“, „den Sinn wenden“ statt „umkehren“ als besonders gelungen zu betrachten sind, darüber kann man schließlich streiten. Nicht richtig ist es jedoch, eggiken mit „gekommen“ statt mit „nahegekommen“ wiederzugeben; da ist ein großer Unterschied, der sorgfältig beachtet sein will. Das „und“ vor „sprach“ ist ein exegetisches kal, d. h. der folgende Ruf Jesu ist der Inhalt der guten Nachricht Gottes, die Jesus in Galiläa verkündet; kal legon muß man also etwa so wiedergeben: „mit den Worten“. Der Ruf Jesu selbst ist gattungsgeschichtlich ein Heroldsruf; der Ton liegt in ihm auf den beiden Verba, die im griechischen Text ihren Subjekten vorangestellt sind und es auch in der Übersetzung so bleiben müssen, soll nicht eine verfälschende Tonverschiebung stattfinden. (Vgl. Näheres darüber in meinem Aufsatz: Die Bedeutung von Mk 1, 14 f für die Reichsgottesverkündigung Jesu, in: Trier. Theol. Ztschr. 66, 1957, 257–275).

Die vorzüglichen, aber manchmal fast zu knappen Anmerkungen im Anhang schrieb der bekannte Neutestamentler Heinrich Vogels. Sehr erfreulich ist, daß der Übersetzer in seinem Nachwort kurz auf die Formgeschichte der Evangelien zu sprechen kommt. Geradezu unverzeihlich an dieser Übersetzung ist jedoch das Fehlen der Versangaben innerhalb der Kapitel. Das erschwert nicht bloß das Auffinden der zu einem bestimmten Vers gehörigen Anmerkungen im Anhang, sondern vor allem auch eine gemeinsame Bibelarbeit mit dieser Übersetzung des NT. Dieser Mangel ist um so bedauerlicher, als die Übersetzung von Sigge auch als Lizenzausgabe in der Fischerbücherei erschienen ist und als solche sicher weiteste Verbreitung finden wird. Auch vermißt man sehr das Fehlen eines Sachregisters.

F. Mußner

Vögtle, Anton: Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumran-Bewegung. — Freiburg i. Br.: Hans Ferdinand Schulz Verlag (1958). (Freiburger Universitätsreden, NF, Heft 27), kart. 20 S., 1,80 DM.

Nachdem Verfasser sich bereits im Oberrheinischen Pastoralblatt (1958) in einem großen Aufsatz zum Thema Qumran geäußert hat (Chirbet Qumran und die Anfänge des Christentums), tat er es erneut in seiner Rede zur Übernahme des Rektorats an der



Freiburger Universität, wobei er nun einen besonderen Punkt herausarbeitet, der Jesu Wirken und Selbstverständnis von jenem der Qumrangemeinde stark unterscheidet, nämlich die „qualifizierte Öffentlichkeit seines Wirkens“. Während die Qumrangemeinde sich als „der heilige Rest“ Israels vom übrigen Volk absondert, indem sie nicht bloß in die innere, sondern auch in die äußere Emigration geht, eben nach Qumran, weiß sich Jesus in die Öffentlichkeit der Welt gesandt und verkündet seine Botschaft als eine universal geltende, die gerade die große Masse der „Sünder und Zöllner“ in die Gemeinschaft des Messias und der Kirche ruft, die in den Augen jener, die sich für den „heiligen Rest“ hielten, für immer verloren ist. Damit hat der erlauchte Verfasser zweifellos einen entscheidenden Unterscheidungspunkt zwischen Jesus (Evangelium) und Qumran genannt, der es wert ist, daß ihm noch weiter in der Forschung nachgegangen wird. F. Mußner

#### DOGMATIK

Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. — Freiburg: Herder 1958. 106 S. (Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner und H. Schlier, 2) kart. 5,80 DM.

Der bekannte Innsbrucker Theologe will keine systematische Theologie des Todes bieten, sondern von der gesicherten Glaubenslehre aus einige Vorstöße in Neuland machen. Eine erste kritische These stellt fest: Die traditionelle Auffassung des Todes als Trennung von Leib und Seele ist keine Wesensbestimmung des Todes, sondern nur eine — und zwar nicht umfassende — Umschreibung des Todes. Man wird Rahner recht geben, wenn er feststellt, daß die landläufige Auslegung dieses Tatbestandes den Tod zu sehr als ein Ereignis ansieht, das nur den Leib des Menschen zerstört. Demgegenüber ist es richtig, daran festzuhalten, daß der Tod die Gesamtperson des Menschen angeht. Damit hängt es zusammen, daß die traditionelle Umschreibung des Todes in Gefahr ist, den Tod nur als Ereignis zu sehen, das dem Menschen widerfährt, daß sie dagegen die aktive Seite, wie der Mensch seinen Tod stirbt, leicht übersieht. Es ist nun das Verdienst Rahners, neben der traditionellen Passiv-Seite des Todes auch die Aktiv-Seite des Sterbens als die Vollendung, die sich der Mensch im Tod gibt, wieder hervorgehoben zu haben. Einen weiten Vorstoß in noch sehr ungewisses Neuland unternimmt nun der Verfasser mit seiner These vom „allkosmischen Bezug“, welchen die Seele des Menschen nach ihrer Trennung vom „eigenen“ Leib erhält. Berechtigt ist die Kritik an der traditionellen Vorstellung, daß die Seele im Augenblick ihrer Trennung vom Leib auch ihre Beziehung zum Gesamt der Schöpfung verliere und nur noch eine rein jenseitige Größe sei. Man wird also eine reale Beziehung der Seele nach dem Tod zur Welt bejahen. Man wird auch anerkennen, daß diese Beziehung in der Richtung liegt, auf welche die Beziehung der Seele zu ihrem eigenen Leibe hinweist. Man wird allerdings auch nicht übersehen dürfen, daß unsere Begriffe und Vorstellungen für diesen Sachverhalt noch äußerst vage sind. — Ein weiterer Gedankenkreis geht um die Tatsache der Mehrwertigkeit und Mehrdeutigkeit des Todes. Diese Fähigkeit, wie eine Saite auf verschiedene Töne abgestimmt werden zu können, gehört zum naturalen Wesen des Todes. So kann er Unheilsereignis — im aktiven und passiven Sinn — werden als der Sündentod. So kann er Heilsereignis werden als Aneignung des Todes Christi. Allerdings gibt es in der geschichtlichen Ordnung des Menschen nur diese beiden Möglichkeiten, nicht dazwischen einen indifferent natürlich guten Tod.

Diese Überlegungen gehören in den Umkreis des Problems von „Natur und Gnade“, das den Verfasser in seinen Schriften immer wieder beansprucht. Die Sicht des christlichen Sterbens als Tod, der vom Tod Christi her geprägt ist — nicht nur in einem „moralischen“ Sinn —, eröffnet wertvolle Perspektiven auf die soteriologische Betrachtung des Todes Christi: er erschöpft sich nicht in dem einen Aspekt, daß er Satisfaktionstod war. Bis zur vollen Aneignung des Todes Christi im eigenen Tod eignet sich der Christ den Tod Christi sakramental an. Vor allem sind es die Sakramente der Taufe, der Eucharistie und der Krankenölung, die uns den Tod des Herrn sakramental vermitteln. Die Krankenölung ist dabei nicht als Todesweihe gesehen, sondern als Hilfe für den kranken Christen, seine besondere Gefahrsituation — vom Heil her gesehen — richtig zu bestehen.

In dem Exkurs über das Martyrium geht Rahner der Frage nach, welcher Unterschied zwischen dem Tod des Martyrers im christlichen Sinn und dem Tod des Menschen besteht, der für seine Überzeugung stirbt. Er geht hier keinen Fragen aus dem Weg, die der heutige Mensch gerne stellt, dem die subjektive Selbsthingabe für ein hohes Ziel sozusagen unüberbietbarer Selbstwert bedeutet. Ohne dieser Selbsthingabe etwas von ihrer Größe zu nehmen und bereit, auch dem Noch-nicht-Christen, der so stirbt, die Verkörperung des christusförmigen Todes zuzugestehen, sieht Rahner jedoch nur im Tod des Martyrers eine so offensichtliche und geistgewirkte Darstellung des Todes Christi, daß dem Martyrertod die Zweifeltigkeit genommen ist, die dem gewöhnlichen

Sterben noch verblieben ist — ob Heilstod oder ob Sündentod. Er gesteht dem Martyrium so den Rang eines „Übersakramentes“ zu, das im „Empfänger“ auch unfehlbar das richtige Sterben bewirkt und seinen Tod dadurch zur vollen Darstellung des christlichen Todes macht.

Neben der Schwierigkeit im „Neuland“ (allkosmischer Bezug, Grund der Welt) wäre vor allem die Frage, ob die traditionelle Beschreibung des Todes — Trennung von Leib und Seele — nicht gerade von den neuen Positionen her eine nicht nur kritische, sondern auch positive stärkere Berücksichtigung verdiente. Gehört sie nicht auch zur inneren Struktur des Todes und kann sie so nicht auch begründen, daß der naturale Tod in verschiedenen Abstimmungen vorhanden sein kann? Die konkrete Form, wie wir diese Trennung erleben, ist bestimmt durch den Tod als Sündentod. Es wäre aber doch auch eine Trennung denkbar, die nicht das Gepräge des Sündentodes hätte. Ist deshalb diese Trennung nicht doch etwas mehr als bloß Folgeerscheinung des Todes? Freilich die Trennung aufgefaßt als nicht nur passives Widerfahrnis, das im Grunde nur den Leib berührt, sondern als Widerfahrnis und Aufgabe der Gesamtperson.

W. Breuning

Häberlin, Paul: Das Evangelium und die Theologie. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1956. 113 S. kart. 4,50, Ln. 6,50 DM.

„Christlicher Glaube weiß von Gott gar nichts, als daß alles, was ist, und zwar als Gutes, in ihm begründet ist.“ — Die Spaltungen unter den Christen sind erst gekommen, als diese einfache Botschaft des Evangeliums von der unbedingten Güte Gottes durch eine mißverstehende Theologie verfälscht wurde. Die theologischen Mißverständnisse beginnen schon im NT. Daß die Botschaft von der unbedingten Liebe Gottes der einzige Inhalt des Evangeliums ist, kann nicht nachgewiesen werden. Es kann nur geglaubt werden. Christus ist die Offenbarung dieses einfachen Evangeliums. Seine Person hat aber nicht das Mindeste mit dem Inhalt und der Wahrheit dieser Botschaft zu tun. Man erspare dem Rezensenten weitere Angaben über den Inhalt. Was der Verfasser aus dieser einfachen Botschaft von der unbedingten Güte Gottes macht, stellt die kühnsten Deduktionen des kühnsten der von ihm geschmähten spekulativen Theologen weitaus in den Schatten. Man kommt aus dem Staunen nicht heraus, wie umfangreich Seite um Seite der Fundamentalsatz üppig wuchert, was man also alles glauben muß, wenn man sich entschließt, dem Verfasser zu folgen, und das Evangelium sich in der einfachen Botschaft von der unbedingten Güte Gottes erschöpfen läßt. Von der Einhaltung wissenschaftlicher Methodik hat sich der Verfasser von vornherein selbst eine Generalabsolution erteilt: Laut Vorwort verzichtet er auf Zitate, da er sich an Leser richte, die mit dem NT vertraut seien. Die Zitate wären, aus dem Ganzen herausgenommen, ohnehin nur von fragwürdiger Bedeutung. Wo mit solcher Leichtfertigkeit über so entscheidende Themen gesprochen wird, meinen wir allerdings, daß die Ergebnisse nicht einmal einer Frage mehr würdig sind. Der Objektivität halber sei das letzte Kapitel von diesem Urteil ausgenommen: es handelt über das Verhältnis von christlichem Glauben — im Sinn des Verfassers — und der Philosophie. Ein inhaltlicher Unterschied zwischen christlichem Glauben und philosophischem Glauben (!) besteht — dem Verfasser zufolge — nicht. Es gibt nur eine Wahrheit, in deren Dienst beide stehen. Hier scheint die Quelle der ganzen Konstruktion offenbar zu werden. Mit dem Körnchen Wahrheit — nämlich, daß es nur eine Wahrheit gebe — wird zugleich deutlich, daß es sich trotz des Gebrauchs moderner philosophisch verbrämter Modewörter („philos. Glaube“ z. B.) um Rationalismus handelt. Sollte aber überhaupt eine Diskussion möglich sein, dann müßte sie von diesem Kapitel ausgehen.

W. Breuning

Pieper, Josef und Raskop, Heinrich: Christenfiel. Herder-Bücherei, Bd. 20. — Freiburg: Herder (1958). 147 S., kart. 1,90 DM.

Die Christenfiel hat in den fast 20 Jahren seit ihrem ersten Erscheinen nichts an ihrem Wert und ihrer Brauchbarkeit eingebüßt. In einer sehr nüchternen, nicht affekthaschenden und dennoch den heutigen Menschen ansprechenden Art wird auf erstaunlich knappem Raum eine Zusammenfassung der wichtigsten Glaubenslehren, der Tugendlehre, des kirchlichen Kults und sogar der Grundlinien der Kirchengeschichte geboten, von der man nur wünschen kann, daß sie auch zum geistigen Besitz der gläubigen Katholiken, vor allem der jungen und der im öffentlichen Leben stehenden Generation werden möge. Ein Sachverzeichnis erhöht die Brauchbarkeit. Einige Ergänzungen zu den Themen Materialismus, Kommunismus, Naturwissenschaft wären inzwischen erwünscht und angebracht.

W. Breuning

### PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK

Gilen, Leonhard, S. J.: Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes. Mit einem Anh.: Unveröffentl. Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang, 1863—66. — Meisenheim am Glan: Hain 1956. 150 S. brosch. 14,40 DM; Leinen 16,80 DM. Joseph Kleutgen (1811—1883) wollte zwar nicht „Neuscholastiker“ genannt werden, weil

viele darunter nur eine jesuitische Repristination der mittelalterlichen Scholastik verstanden. Das Gros der Neuscholastiker erstrebte jedoch eine wirkliche Erneuerung der Scholastik, d. h. Prüfung, Wertung, Neuerrichtung und Weiterführung der scholastischen Lehre in Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft und Philosophie. In diesem Sinne aber kann die Bedeutung Kleutgens für die Entstehung und Entwicklung der Neuscholastik schon in Italien, besonders aber in Deutschland kaum zu hoch eingeschätzt werden. Nicht bloß, daß er sich positiv für den Aufbau neuscholastischer Philosophie und Theologie durch seine auch heute noch in manchen Partien unübertroffenen Werke einsetzte, sondern er leistete auch wichtige Vorarbeit durch seine aufbauende Kritik an den Irrtümern der zu seiner Zeit in Deutschland herrschenden Richtungen des Hermesianismus, der Wiener Schule (Anton Günther), der Münchener Schule (Baader) und schließlich der Tübinger Schule (bes. Möhler). Seinen Zielen und Aufgaben entsprechend spielte dabei eine besondere Rolle die Erkenntnistheorie, ohne die seine Seelenlehre unverständlich und unzureichend bliebe. Wenn Gilen auch in seinem Titel vom „Erkenntnisbild“ Kleutgens spricht, so meint er damit doch nicht nur die species intelligibilis, sondern die Verähnlichung des Erkenntnisaktes mit dem Objekt der Erkenntnis. Dieser realistische Erkenntnisbegriff ist ja für die Metaphysik grundlegend. Nach einem geschichtlichen Überblick über Kleutgens Verhältnis zur Neuscholastik stellt Gilen deshalb Kleutgens Lehre vom Erkenntnisbild in seiner Beziehung zur Erkenntnistheorie und zur Psychologie dar, eine Lehre, die sich im wesentlichen mit der des heiligen Thomas deckt, aber selbständig durchdrungen ist und scharf gegen moderne Irrlehren (Hermes, Günther, Ontologismus, Nominalismus, Idealismus) verteidigt wird. In einer anschließenden Beurteilung dieser Erkenntnislehre würdigt Gilen die historischen Kenntnisse seines Autors und billigt im wesentlichen seine Bildtheorie, ohne die Schwierigkeit derselben bei geistigen Objekten zu verschweigen, die aber wohl nur besteht, wenn man mehr an ein physisches, als an ein intentionales Bild denkt. Es ist als Verdienst des Werkes anzuerkennen, daß es Kleutgens als Bahnbrecher der deutschen Neuscholastik in Erinnerung ruft, der eine Reihe von Fragen, besonders solche erkenntnistheoretischer, aber auch metaphysischer und geschichtlicher Art „im deutschen Raum erstmalig vom Standpunkt der Scholastik aus, im Licht und im Schatten sowie unter den Spannungen moderner Philosophie angegangen und dargestellt hat“ (S. 47).

Joseph Lenz

Armbruster, Ludwig S. J.: Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik. — Innsbruck: Rauch (1957). (Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe hrsg. v. Phil. Inst. a. d. Theol. Fakultät Innsbruck IX/1) 139 S. kart. 11,40 DM.

Es ist bekannt, daß der Existenzphilosoph Karl Jaspers, in Irrationalismus, Idealismus und Relativismus befangen, nur Seinserhellung, aber keine allgemeingültige metaphysische Seinswissenschaft gelten läßt. So bleibt für ihn auch die Transzendenz, das umgreifende göttliche Sein, dem Denken wie der empirischen Erfahrung unzugänglich, sie ist nur existentiell zu erfahren, nur eine Metaphysik der „Chiffren“ ist möglich. Von dem transzendenten Sein begriffliche und objektiv gültige Aussagen machen, hieße es „vergegenständlichen“, wäre eine unzulässige „Vergegenständlichung des Ungegenständlichen“. Bei der Deutung und Beurteilung der Transzendenzlehre von Jaspers spielt somit dessen Gegenstandsbegriff eine große Rolle, den Armbruster deshalb mit Recht zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung macht. So entwickelt er die verschiedenen Gebrauchsweisen des Objektbegriffes in den Werken von Jaspers. Dabei kommt er zu dem Resultat, daß seine Lehre vom Gegenstand und den Weisen der Gegenständlichkeit doch das Fundament für eine objektive Metaphysik bildet, die nur bei Jaspers nicht zur Ausbildung kommt. Indem er zeigt, daß diese Verkürzung des Denkens durch die Sache weder gefordert noch gerechtfertigt ist, überwindet er Jaspers durch ihn selbst und sucht ihm den Zugang zur Metaphysik zu eröffnen. Bei der Bedeutung, die auch heute noch Jaspers zukommt, ist das ein lobenswertes Unternehmen.

Joseph Lenz

Willmann, Otto: Didaktik als Bildungslehre. Nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung. Mit Einf. v. F. X. Eggersdorfer in O. Willmanns Leben u. Werk 1839—1920. Freiburg, Wien: Herder 1957. (Schriften d. Willmann-Inst. Freiburg i. Br.) 6. unv. Aufl. XXXIV, 678 S. Lw. 32,— DM.

Was Didaktik sein soll oder sein darf, ist gegenwärtig nicht nur eine Frage weltfremder Grundsatzbesinnung, sondern auch Tagesproblem der Kulturpolitik in einem ihrer empfindlichsten Bereiche. Dürfen die eigenständigen Hochschulen für die Volksschullehrerbildung die traditionellen Forschungsgebiete der Universität wie etwa Germanistik und Historie als Lehrgegenstände beanspruchen, oder müssen sie sich auf eine Didaktik des Deutsch- oder Geschichtsunterrichtes beschränken? Ist die Fachmethodik der Einzelfächer der Schule als Didaktik dieser Fächer zu bezeichnen, und sind diese Einzeldidaktiken die Ausgliederungen der allgemeinen Unterrichtslehre als der eigentlichen Didaktik? Diese Auffassung wird entschieden verneint von dem Wortführer der Philosophia perennis und der Paedagogia perennis, den man heute, 32 Jahre nach

seinem Tode, ohne Übertreibung unter die Klassiker der Pädagogik rechnen darf. Mit solcher Einordnung wird Willmann ebenso wenig überschätzt, wie die Begründung des Willmann-Institutes in Freiburg dem Zufall zuzuschreiben ist, daß der Verfasser der dreibändigen „Geschichte des Idealismus“ und der (ursprünglich, 1882 und 1888) zweibändigen „Didaktik als Bildungslehre“ durch Heiratsverbindung seiner Tochter mit dem Hause Herder in enger Verbindung mit dem großen Freiburger Verlag stand. Eine Geistesgeschichte des deutschen Katholizismus im letzten anderthalb Jahrhundert wird am Herder-Verlag nicht vorbeigehen können. Das zeigt sich auch in der meisterhaften Einführung Eggersdorfers, die Willmann in die geistigen Strömungen und Auseinandersetzungen seiner Schaffenszeit hineinstellt. Dabei wird deutlich, daß Willmann einer der Bahnbrecher für „die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil“ war. Glücklicherweise kann sich die heutige Generation nur schwer vorstellen, wie dicht das geistige Ghetto damals abgesperrt war, in das die deutschen Katholiken nicht ohne eigene Schuld verbannt waren. Willmann hatte von vorneherein den Anschluß an das flutende deutsche Geistesleben, aber um einen teuren Preis: er war dem katholischen Glauben entfremdet, der eigentlich seiner Herkunft nach seine seelische Heimat hätte sein müssen. Wir können es heute als eine providentielle Fügung ansehen, daß Willmann aus dieser Entfremdung erst heimgeführt wurde, nachdem er in der stürmisch aufstrebenden Forschung seiner Zeit wie in der Philosophie der Zeit und der Vorzeit seinen festen Standort gewonnen hatte und zu einem Repräsentanten der anspruchsvollen Universitätswissenschaft herangereift war. Ohne von der Neuscholastik herzukommen, erarbeitet er sich ganz persönlich „den Einklang mit der Geisteshaltung des antik-christlichen Abendlandes, ohne doch den Zusammenhang mit der Seelenkunde seiner Generation zu verlieren“. (Eggersdorfer). 1872 bis 1903 hatte er an der Prager deutschen Universität den philosophischen Lehrstuhl inne, der geschaffen worden war, um vornehmlich die Pädagogik zu pflegen, und prägte als einziger dieser Generation seinen Namen unvergesslich der Geschichte der Erziehungswissenschaft ein, wenn man von den bloßen Fortführern des Herbartschen Systems absieht. Damit ist freilich noch nicht sichergestellt, daß man sich heute noch (oder wieder) in Willmanns Schrifttum vertieft. Während des Vatikanischen Konzils ging das bittere Scherzwort um, die Italiener studierten ihre Theologie aus Foliobänden, die Spanier aus Quartbänden, die Deutschen — aus Broschüren. Sollte solche Gewohnheit auch bei den heutigen deutschen Pädagogen bestehen, müßten sie sich kräftig umstellen, um sich die „Didaktik als Bildungslehre“ geistig zu eignen zu machen. Beträchtliche Anstrengung und Ausdauer sind nötig, um sich in das dickleibige Buch einzulesen und sich in seinen Aufbau einzuleben. Dazu muß man sich von dem philosophischen Grundantrieb Willmanns anstecken lassen: dem Staunen darüber, daß es die flutende Einheit der Kultur von Generation zu Generation gibt, in der die Bildungsgüter von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben und fortgeführt werden. Dies erstaunliche und umfassende Phänomen rückt der Verfasser der „Didaktik als Bildungslehre“ in das Blickfeld, indem er sehr breit die geschichtlichen Typen des Bildungswesens durchgeht. Dabei zeigt sich, wie sehr er Polyhistor im edelsten Sinne des Wortes ist. Wozu heute kaum noch jemand in der Lage ist, das hätte Willmann vermocht: einer Forderung der preußischen Unterrichtsverwaltung aus dem 19. Jahrhundert nachzukommen, die verlangte, jeder Lehrer des Gymnasiums müsse auch auf der Oberstufe den Unterricht in sämtlichen Fächern erteilen können. Aus den geschichtlichen Typen des Bildungswesens können „die Bildungszwecke“ abgelesen werden, die faktisch in Vergangenheit und Gegenwart angestrebt werden. Aber Willmann bleibt bei dem beschreibenden Aufweis der tatsächlich angestrebten Bildungszwecke nicht stehen, sondern bewertet sie nach unumstößlichen sittlichen Normen und stößt dazu vor, „Grundzüge eines Bildungsideals“ aufzuzeigen. In dem ganzen Werk hält er sich an das, was durch das natürliche Vernunftlicht erkennbar ist, und nimmt nicht die Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung für seinen Systembau in Anspruch. Aber die innere Verwandtschaft, ja Zugehörigkeit Willmanns zum scholastischen Denken ist in der „Didaktik“ schon so ausgeprägt, daß es als durchaus folgerichtig erscheinen muß, wenn er am Anfang unseres Jahrhunderts zu einem wichtigen Berater und Helfer unserer katechetischen Bewegung und ihrer großen Kongresse wurde. Ob die katechetische Bewegung heute davon absehen darf, sich auf das zu besinnen, was sie Otto Willmann verdankt, kann man (mit Michael Pfliegiers erstmalig 1935 erschienenen dreibändigem Werk „Der Religionsunterricht“) sehr bezweifeln. Die Willmannsche Bildungstheorie hat etwas Statisches an sich — nicht nur in der Stellungnahme zu den Bildungszwecken, sondern auf der ganzen Linie. Somit bietet sie sich als Bundesgenosse an gegenüber allen Übertreibungen bei der kritischen Überprüfung des bisherigen Erlebens. Für die Zeitnotwendigkeiten, die zu Änderungen in dem bisherigen Bildungswesen drängen, fehlt es bei Willmann nicht an Aufgeschlossenheit. Eine dafür bezeichnende Einzelheit ist seine Empfehlung, auch im höheren Mädchenschulwesen mit Latein zu beginnen (Seite 598) — eine Empfehlung, der die tatsächliche Entwicklung erst nach vielen Jahrzehnten entsprochen hat. Der stark geschichtlich bestimmten Blickrichtung



Willmanns wie seinem beruflichen Werdegang entspricht es, daß das weiterführende Schulwesen gegenüber dem elementaren ein gewisses Übergewicht behält. Das tritt zutage, wenn die „Didaktik“ sich nach Erörterung der Bildungszwecke dem „Bildungsinhalt“ zuwendet und folgerichtig an ihn die „Bildungsarbeit“ und dann das „Bildungswesen“ anschließt. Auf den 166 Seiten des vierten Abschnitts „Die Bildungsarbeit“ ist eine sehr grundsätzlich überlegte und breit ausgeführte Unterrichtstechnik geboten, in der Pflieger sogar das Herzstück der „Didaktik“ erblicken möchte. Als Herzstück seines großen Werkes wird Willmann diese Unterrichtstechnik nicht empfinden haben, aber der Leser sollte von ihrer Meisterschaft tief beeindruckt und zur lebendigen Auseinandersetzung mit ihr aufgerufen sein. Im Hinblick auf Willmann war es verdient und im Hinblick auf die katholische Pädagogik war es nützlich, wenn seine Terminologie den Mitarbeitern am „Lexikon der Pädagogik“ kurz vor dem ersten Weltkriege sozusagen als verpflichtend vorgeschrieben wurde. Die kontinuierliche Verbundenheit der Neuauflage dieses Lexikons (1952–1955) mit der Erstauflage verbindet es in maßgebender Weise auch mit Willmann. Das wird nicht dadurch verhindert, daß Wörtern wie Gymnasium oder Arbeitsschule heute nicht mehr der gleiche Inhalt gegeben werden kann wie in der „Didaktik als Bildungslehre“.

Aber im allgemeinen sollte in der heutigen babylonischen Sprachverwirrung ihrer Fachausdrücke die Pädagogik, erst recht die katholische Erziehungswissenschaft, sich an Willmanns Terminologie orientieren und auf ihr weiterbauen. Insbesondere gilt das für die Unterscheidung von Erziehung und Bildung. Erziehen ist nach Willmanns Didaktik das bewußte Tun gereifter Menschen, durch das sie fürsorgend und stellvertretend die Strebungen der jugendlichen Natur regeln und sittlicher Gestaltung entgegenführen (Vgl. Seite 12, 14).

Der Willmannsche Begriff des Bildens greift sehr viel weiter. Bilden bezeichnet die Gesamtheit der eigenen und fremden Bemühung, durch die der Persönlichkeit die Elemente ihrer Kultursphäre in harmonischer Zusammenordnung einverleibt werden (S. 67 f.).

Die systematische Wissenschaft von der Bildung ist dann die Didaktik. Sie erforscht also die Einordnung des Menschen in die Kultur und ist damit ein entscheidend wichtiger Bereich der Anthropologie, etwa das, was als pädagogische Anthropologie angestrebt wird. Was die Didaktik als ganze zu leisten hat, hat die Didaktik der Einzelfächer in Teilbereichen zu vollbringen. Zum Beispiel die Didaktik der Geschichte oder der Naturlehre ist ungleich mehr als eine Spezialwissenschaft von Geschichts- oder Naturlehreunterricht. Vielmehr hat sie aufzudecken, was sich aus der Geschichte oder der Natur für die Einordnung der Persönlichkeit in die Kultur ermitteln läßt oder normativ gefordert werden muß. So zeigt schon die Auseinandersetzung mit dem einen Begriff der Didaktik die Bedeutung des Willmannschen Standardwerkes für die geistigen Kämpfe unserer Tage.

Adolf Heuser, Aachen

## VERSCHIEDENES

Schindler, Peter: Das Netz des Petrus. — Regensburg: Pustet (1957). 364 S., kart. 12 DM, Lw. 14 DM.

Sich und andere zu langweilen, sieht der V. als eine der größten Sünden an und er glaubt sagen zu können, daß er sich stets davor gehütet habe. Im vorliegenden Buch sicher mit Erfolg. Dabei geht es gar nicht um weltbewegende Geschichten, wenn nicht das alltägliche, redliche Ringen des Menschen um und mit Gott überhaupt das eigentlich Weltbewegende ist. Der gut 65jährige dänische Konvertit Peter Schindler, seit Jahren Mitglied des deutschen Priesterkollegs im Schatten von St. Peter, erzählt sein Leben bis zu seiner Konversion am Vorabend des ersten Weltkrieges. Nach seiner Überzeugung kann angesichts der zähen Vorurteile und der Abneigung gegen den Katholizismus in den nordischen Staaten neben dem Gebet nur ein „so persönliches (am liebsten selbstbiographisches) Zeugnis, daß Leser mit einiger Fähigkeit, Silber und Wahrheit am Klang zu erkennen, sich nicht täuschen können, hier spreche eine ehrliche Seele zu ehrlichen Seelen“ (195), etwas ausrichten. Peter Schindler gehört nicht zu den Konvertiten, die „von einem äußerst peripheren Verhältnis zum Protestantismus herkommen“ (S. 318). Er kennt dessen Werte und hat sie nie über Bord zu werfen brauchen. Wie Kierkegaard hat er gelitten unter der Strenge seines Vaters, der den Jungen „erdrückte“, ihn aber auch „unter grenzenlosen inneren Qualen Gottes Größe und Macht“ deutlich machte (S. 59). Als junger Theologe erfuhr er das Dilemma der evgl. Theologie zwischen liberaler Verfüchtigung der Offenbarung und lutherischem Pessimismus, „der einen Schimmel von ‚Sünde‘ über alle Dinge gebreitet zu haben schien“ (121).

Was Sch. im Elternhaus und in der offiziellen Kirche nicht fand, das bot sich ihm zunächst in der dänischen Jugendbewegung und später bei Grundtvig. Dieser vermittelte ihm das Verständnis für das Sakramentale, für die Worte, „die schaffen, was sie nennen“, und half ihm das Schisma zwischen dem Heiligen und Weltlichen zu überwinden. Er ließ ihn die Kirche als Wirklichkeit erfahren und erkennen, „daß die schlichten Gläubigen

nicht warten konnten, bis die Professoren mit ihrem Kritisieren fertig geworden wären, um zu erfahren, was sie denn eigentlich glauben und tun sollten" (173). Über Grundtvig hinaus fand er dann zur Annahme der „Existenz einer Kirche vor und ohne die Bibel und ... einer Glaubensnorm als Heilsbedingung" (174). Jener lehrte ihn auch das Wort „volklich“. So hatte für ihn die Kirche sich nicht nur zu bewähren vor den Argumenten des Intellektuellen, sondern auch vor der Wirklichkeit der sog. kleinen Leute. Im „volkstümlichen Katholizismus, in den abgenutzten Kirchen“ mit ihrem Flitter und Schmutz fand er die wahre „Volkskirchlichkeit“ verwirklicht. Das vor allem in Italien. Der von dem Entschluß des Sohnes zur Konversion bestürzte Vater wollte diese verzögern, ja möglichst verhindern. Für das von ihm geforderte Prüfungsjahr bot er eine große Reise an. So verliebte Sch. die Zeit vor seiner Konversion vor allem in Italien. Hier sah er die Kirche mit ihren Runzeln und Flecken. Vieles erschien ihm merkwürdig, einiges erregte seinen Anstoß. Er ärgerte sich über manche Schlamperel, war z. B. empört über das Chorgebet in St. Peter. Sicher lernte er zu unterscheiden zwischen katholisch und italienisch, entdeckte dann aber immer wieder, wie gut er die Italiener leiden mochte. Schließlich liebte er die Kirche nicht trotz der Italiener, sondern auch ihrer wegen. „Am meisten liebte ich sie wegen des popolino, des kleinen, schlichten Volkes mit seinem reichen Fonds an Religiosität, seinem menschlich so ursprünglichen und unverbildeten Wesen und seinem sachlichen Verhältnis zur Liebe und zu den Kindern. Mag sein, daß es faul und unzuverlässig, egoistisch und prinzipienlos, temperamentvoll und unbeherrscht, schmutzig und schlampig, grenzenlos oberflächlich und theatralisch ist — es ist in Mark und Bein gesund, es hat das Leben nicht eitel genommen und hat eine überraschende Begabung zur Heiligkeit“ (305).

Sch. beteuert uns immer wieder seinen „verbissenen Haß gegen alle Klischees . . . , besonders auf dem Gebiet des Religiösen“ (63; 148; 155; 215; 294; 330). Weil er selbst der Versuchung zum erbaulichen Klischee nicht verfällt, ist sein Buch für uns so wertvoll und trotz seiner herzhaft offenen, ja manchmal harten Sprache so liebenswürdig.

E. Iserloh

Stenius, Göran: Die Glocken von Rom. (Aus dem Schwedischen übers. von Rita Ohquist) — Frankfurt a. M.: Knecht (1957). 488 S., Lw. 14,80 DM.

Dieses Buch, dessen Verfasser als finnischer Diplomat lange in der Ewigen Stadt weilte, will weder ein Priesterroman sein, noch ein Rom-Roman im landläufigen Sinne, „vielmehr eine moderne Legende von der Gegenwart des Herrn im Altarsakrament“. Es schildert den Weg eines jungen Finnlandschweden, der in Rom und Bolsena über seinen kunsthistorischen Studien die Wirklichkeitsmacht der Eucharistie erfährt, konvertiert und Priester wird. Die Tätigkeit im Staatssekretariat befriedigt den jungen Monsignore, dem eine glänzende Laufbahn sicher zu sein scheint, nicht, noch weniger das allzusehr „mit Geschichte belastete“ Rom, in dem „die Museen drauf und dran sind, den Vatikan zu verschlingen“. Er entflieht ihm samt dem Kulturkatholizismus seiner Salons, wo man „gerne von Katholizismus, aber lieber nicht vom Christentum“ redet. In einem abgelegenen Dorf hoch in den Abruzzen mit einem archaisch-christlichen Gemeindeleben glaubt er Zwiespalt und Zweifel überwinden zu können. Hier hat man sich noch das „kindhafte Vertrauen auf die guten Mächte des Daseins“ bewahrt, ist der Zugang zu den „Urquellen“ des Christentums noch offen. Aufgenommen in das inbrünstige Gebet wallfahrender Hirten wähnt er sich schon „durch sein Nadelöhr gegangen, wenigstens was die ästhetischen Ansprüche betraf . . .“, muß sich dann aber bald wieder „fragen, ob nicht dieses Nadelöhr dennoch allzu eng für ihn sei . . .“ Schließlich findet er in der Seelsorge einer armen römischen Gemeinde den Frieden seines Herzens.

Hinsichtlich der Dichte der Gestaltung läßt das Werk gelegentlich zu wünschen übrig, manches erscheint zu sehr gedacht und konstruiert. Vorzüglich ist aber das „unbekannte Rom“ der „Piazza delle pecore“ mit der Kirche San Lino, der Osteria, dem Springbrunnen, den anstoßenden schmutzigen Gassen und rußigen Werkstätten und seinem Popolino gegenwärtig gemacht.

E. Iserloh

Seipolt, Adalbert: Alle Wege führen nach Rom. Die heitere Geschichte einer Pilgerfahrt. — Würzburg: Echter-Verlag (1958). 137 S., Lw. 6,80 DM.

Dieses Rombuch, von dem schon das 75. Tausend in Vorbereitung ist, gibt sich unbeschwert, heiter und allem bedeutungsschwangeren Pathos abhold. Es nimmt sich „neben den ersten und grundgescheiten Rombüchern aus wie der Rosenkavalier zwischen Tristan und Isolde“. Dabei fehlt ihm nicht das Hintergründige, das wirklicher Humor verlangt. Seipolt erfüllt die Wünsche, die eine seiner Gestalten an ein solches Buch stellt: „Das Offizielle, Selbstverständliche an einer solchen Pilgerfahrt dürfte nur kurz hineingetupft, das Private und Besondere, das Heitere vor allem, müßte liebevoll ausgemalt werden. Ironisch, irenisch. Mag sein, daß mancher seine Nase darüber rümpft — für alle Christen reicht der Wein von Kana eben nicht. Doch wenn wir über uns selber nicht mehr lachen können, haben dann unsere Gegner nicht allen Grund, uns zum Weinen zu bringen?“

E. Iserloh

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## BIBELWISSENSCHAFT

- Biblia (Ausz., deutsch). Katholische Schulbibel. Bearb. von Paul Bergmann. Hrsg. von Otto Karrer. Bilder von Gebhard Fugel. — München: Ars sacra (1956). 341 S., 80, Lw. 6,80 DM.
- Biser, Eugen: Das Licht des Lammes. Hinblicke auf den Erhöhten. — München: Kösel (1958). 165 S., 80, Lw. 9,80 DM.
- Daniélou, Jean: Die heiligen Heiden des Alten Testaments. — Stuttgart: Schwaben-Verlag (1955). 143 S., 80 (Peter-und-Paul-Bücherei). Lw. 7,90 DM.
- Daniélou, Jean: Qumran und der Ursprung des Christentums. Übers. von O. Schilling. — Mainz: Grünewald (1958). 174 S., Lw. 8,25 DM.
- Marxsen, Willi: Der „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament. — Neukirchen (Krs. Moers): Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins (1958). 74 S., 80 (Biblische Studien, H. 21), brosch. 4 DM.
- Schilling, Othmar: Die Höhlenfunde vom Toten Meer: Ende, Anfang oder Übergang? Der „Neue Bund von Damaskus“ im Lichte der alttestamentlichen Verheißungen. — Paderborn: Schöningh (1958). 24 S., 8 Tafeln, kart. 2 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE UND PATROLOGIE

- Ambord, Beat SJ.: Papst Pius XII. Dem Lehrer der Völker, dem Hirten der Seinen, dem Priester der Liebe zu treuem Gedenken. — (Köln-Müngersdorf: Verlag für kirchliches Schrifttum im Verlag Wort und Werk 1958), 64 S., 80, brosch. 1 DM, bei Mehrbezug Mengenrabatte.
- Bonaventura, (Sanctus): Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis (lat. u. deutsch. Hrsg. u. übers. von Josef Hosse). — München: Kösel (1958). 262 S., 80 (Nebent.): Bonaventura: Alleinsgespräch über die vier geistlichen Übungen. Lw. 10,80 DM.
- Delahaye, Karl: Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik. Ein Beitr. zur theol. Grundlegung kirchl. Seelsorge. — Freiburg: Herder (1958). XII, 196 S., 80 (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge. Bd. 13), kart. 15,30 DM.
- Fabregues, Jean de J.-M. Vianney — Der Zeuge von Ars. — Apostel in einem Jahrhundert der Verzweiflung (L'Apôtre du siècle désespéré, Jean Marie Vianney, Curé d'Ars, deutsch. ins Deutsche übertr. von Bruno Berger). — Freiburg: Herder (1958). 271 S., 80, Lw. 11,80 DM.
- Gobry, Ivan: Franz von Assisi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Oswalt v. Nostitz. Durchges. von Kajetan Eblér, OFM). (Hamburg:) Rowohlt (1958). 174 S., 80 (Rowohlt's Monographien. 16), brosch.
- Görlich, Ernst Joseph: Kleine Kirchengeschichte. — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 107 S., 80 (Bibliothek Ekklesia. Bd. 9), brosch.
- Korolevskij, Cyrille: Liturgie in lebender Sprache (Liturgie en langue vivante, deutsch). Orient und Okzident. Übers. von Karl Rudolf. — Klosterneuburg b. Wien: Volksliturg. Apostolat (1958). 249 S., 80, Lw. 96 S, 10 DM, 18,80 sfrs; brosch. 85 S, 15,60 DM, 16,30 sfrs.
- (Peregrinatio ad loca sancta, lat. u. deutsch). — Die Pilgerreise der Aetheria (mutmaßl. Verf.) Peregrinatio Aetheriae. Eingel. u. erkl. (nach d. Französis. „Journal de voyage“) von Helene Petre. (Text nach d. Latein.) übers. v. Karl Vretska. — Klosterneuburg b. Wien: Bernina-Verlag (1958). 280 S., 80, Lw. 112 S. 20,0 DM, 21,60 sfrs.
- Riedlinger, Helmut: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters. — Münster/Westf.: Aschendorff (1958). XXVII, 415 S., 80, Zugl. Theol. Diss. Freiburg 1956. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 38, H. 3), kart. 35 DM.
- Rosenfeld, Emmy: Friedrich Spee von Langenfeld — eine Stimme in der Wüste. Mit 25 Abb. — Berlin: de Gruyter (usw.) 1958. X, 399 S., 80 (Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgeschichte der germanischen Völker. N. F. 2). Lw. 45 DM.
- Schmidt, Wilhelm: Maranatha. Adventsgebete aus Ravenna (lat. u. deutsch). — Wien: Herder; (Freiburg: Herder in Komm. 1958). 89 S., 80, Ppbd. 5,80 DM.

- Therese vom Kinde Jesus: Selbstbiographische Schriften (deutsch). Authent. Text. Nach d. von François de Sainte-Marie, OCD. besorgten u. komm. Ausg. ins Deutsche übertr. von Otto Iserland u. Cornelia Capol. Geleitw. von Hans Urs v. Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verlag (1958). XV, 290 S., 80 (Sigillum. Sonderbd.). Lw. 14,80 DM.
- Wolf, Alois: Christliche Literatur des Mittelalters. — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 169 S., 80 (Der Christ in der Welt. Reihe 14, Bd. 2), brosch.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Gundlach, Anton: Sie gaben Zeugnis. Christusbekenntnisse aus zwei Jahrtausenden. — München: Pfeiffer 1958. 178 S., 80, brosch. 4,50 DM.
- Läpple, Alfred: Kleines Urkundenbuch des katholischen Glaubens. — Regensburg: Pustet (1958). 117 S., 80, kart. 4,40 DM, Lw. 6 DM.
- Rahner, Karl: Das Dynamische in der Kirche. — Freiburg: Herder (1958). 148 S. (Questiones disputatae Bd. 5), engl. brosch. 3,40 DM.
- Rahner, Karl: Visionen und Prophezelungen. 2., unter Mitarb. von P. Th. Baumann S. J. erg. Aufl. — Freiburg: Herder (1958). 108 S. (Questiones disputatae Bd. 4). engl. brosch. 6,80 DM.
- Sheen, Fulton J(ohn): Einführung in die Religion (Préface to religion, deutsch. Ins Deutsche übertr. von Alois Kuhn). — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 180 S., 80, Lw.
- Siewerth, Gustav: Das Sein als Gleichnis Gottes. — Heidelberg: Kerle (1958). 81 S., 80 (Thomas im Gespräch. 2). Vortr. geh. bei der Feier des 25jähr. Jubil. der deutschen Thomas-Ausg. am 17. November 1957 in Heidelberg; brosch. 3,20 DM.
- Trese, Leo J.: Die Wahrheit gehört uns (Wisdom shall enter, deutsch). Warum sind wir katholisch? (Ins Deutsche übertr. von Marie Lobkowicz). — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 159 S., 80, Lw. o. P.
- Die Wahrheit macht sie frei. Konvertiten schildern ihren Weg zur Kirche. (Hrsg. von) Bruno Schafer, OFMCap. — Trier: Paulinus-Verlag 1958. 240 S., 80, Lw. 9,80 DM.
- Winowska, Maria: Die Jungfrau der Offenbarung (La Vierge de la révélation, deutsch). Maria gestern u. heute. (Ins Deutsche übertr. von Herbert P. M. Schaad). — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 172 S., 80 (Bibliothek Ekklesia. Bd. 8); brosch.

## CHRISTLICHE KUNST

- Deichmann, Friedrich Wilhelm: Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna. 405 Tafeln nach unveröffentl. Aufnahmen v. F. Bartl unter Mitarb. v. J. Boehringer. — Baden-Baden: Grimm-Verlag f. Kunst u. Wissenschaft (1958). Lw. Subskr. (bis 31. 12. 58) 97,80 DM, sonst 120 DM.
- Löwenstein, Felix zu, S.J.: Christliche Bilder in altindischer Malerei. (Mit 3 mehr- u. 81 einfarb. Abb.) — Münster/Westf.: Aschendorff (1958). 41 S., 80 (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Univ. Münster/W. H. 8); brosch. 7,80 DM.
- Schneider, Reinhold: Das Weltgericht. (2., neu bearb. Aufl.) — Freiburg: Herder (1958). 13 S., 37 Taf., 80 (Der Bilderkreis. Bdch. 22). Ppbd. 3,80 DM.
- Stadler, Wolfgang: Führer durch die europäische Kunst. Mit 104 mehrfarb. u. 365 einfarb. Abb., e. kunsth. Reiseführer zu über 800 Kunststätten m. 8 Übersichtskt. sowie 300 Künstlerbiographien. 2. Aufl. — Freiburg: Herder (1958). 295 S., 80, Lw. 22,80 DM.

## VERSCHIEDENES

- Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. Unter d. Protektorat v. Erzbischof M. Buchberger u. Erzbischof E. Selterich †, hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner, 10 Bände. II. Band. — Freiburg: Herder 1958. XVI S., 1256 Sp., 24 Tafeln, 8 Karten. Lw. 77 DM, Hld. 86 DM.
- Meer, F(rits) van der: Auf den Spuren des alten Europa (Uit het oude Europa, deutsch). Christl. Bilder u. Stätten. (Deutsch von Auguste Schorn.) — Köln: Bachem 1958. 151 S., 80, Lw. 11,80 DM.
- Radecki, Sigismund von: Wort und Wunder (4. Aufl.). — Köln & Olten: Hegner (1958). 134 S., 80, Lw. 9,80 DM.
- Schneider, Reinhold: Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58. Mit der Grabrede von W. Bergengruen, 6 Zeichn. von Hans Fronius, 1 Portr.-Aufnahme sowie eine Wiedergabe der Totenmaske des Dichters. 2. Aufl. — Freiburg: Herder (1958). 300 S., 80, Lw. 16,50 DM.
- Schindler, Peter: Der Pflug Gottes (Vejen til Rom, Teilausg., deutsch. Aus d. Dän. von Victor Waschnitius). — Regensburg: Pustet (1958). 300 S., 80, kart. 10 DM, Lw. 12 DM.



# Eucharistie- katechese und Liturgische Erneuerung

Rückblick und Wegweisung · Von Henry Fischer

Die Eucharistiekatechese hat — veranlaßt durch die Kommunionbewegung Pius' X. und die Liturgische Bewegung — in den ersten vier Jahrzehnten unseres Jahrhunderts eine tiefgreifende Wandlung erfahren. Die sorgfältige Untersuchung dieser Vorgänge führt in diesem Werk zu erstaunlichen Aspekten für die Beurteilung der gegenwärtigen Eucharistiekatechese. Fehlentwicklungen werden deutlich, ein klar umrissener Raum wird freigelegt, in dem allein echte Lösungen zu finden sind. So gewinnt dieses Buch aus der Rückbesinnung einen Weg für Gegenwart und Zukunft.

Mit einem Vorwort von Prof. J. A. Jungmann S.J.  
237 Seiten, engl. Broschur 14,60 DM

PATMOS-VERLAG · DÜSSELDORF

## 20. AUFLAGE

Joseph Lortz

## GESCHICHTE DER KIRCHE

in ideengeschichtlicher Betrachtung

Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit

„Wir kennen keine Kirchengeschichte, die auf dem beschränkten Raum von 450 Seiten so geistvoll, großartig, materialgesättigt, ehrfürchtig liebend und doch zugleich ehrlich kritisch und objektiv abwägend den gewaltigen Stoff der Geschichte der Kirche Christi darlegen würde . . .“  
Neue Zürcher Nachrichten



XXIV, 464 Seiten, 19 Bildtafeln, Ganzleinen 19,50 DM  
Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF · MÜNSTER/WESTFALEN

## *Für die Fastenzeit . . .*

### **Ferdinand Kolbe, Hinauf nach Jerusalem**

74 Meßansprachen für die Zeit von Septuagesima bis Ostern.  
120 Seiten, Ganzleinen 5,80 DM

Im engen Anschluß an die Tagesliturgie werden für Sonn- und Werktage sparsam formulierte Ansprachen von großem Tiefgang geboten.

### **Wagner/Fischer, Die Feier der Heiligen Woche**

Ein Werkbuch, 2. Auflage 252 Seiten, kartoniert 6,40 DM

Die 1957 auf den neuesten Stand gebrachte Neuauflage des für die neugestaltete Feier der Hl. Woche unentbehrlichen Werkbuches geht zur Neige. Deshalb ist sofortige Bestellung ratsam.

### **Heinrich Faßbinder, Sämman Gottes**

Predigtgedanken, 480 Seiten, Ganzleinen 14,80 DM

Das Buch des bekannten Verfassers hat sich im vergangenen Jahr viele Freunde erworben und seine Brauchbarkeit erwiesen. Es enthält auch Predigten für die Fastensonntage.

### **A. M. Graw, In Liebe vollendet**

Liturgie wird Leben, 212 Seiten. Ganzleinen 7,80 DM

Wenn auch in erster Linie für Laien geschrieben, wird doch gerade darum der Priester, dem es um die Formung des Lebens seiner Gemeinde aus dem Geist der Liturgie geht, hier reiche Anregung finden.

### **Anton Höß, Gottverbunden durch das Kirchenjahr**

Bd. I Advent bis Dreifaltigkeit. 2. Auflage, 1056 Seiten, Dünndruck, Ganzleinen 25,80 DM; Bd. II Dreifaltigkeit bis 24. So. n. Pf. XII u. 1140 Seiten, Dünndruck 26,90 DM

Die an Liturgie und Hl. Schrift orientierten, klar gegliederten Betrachtungen für alle Tage geben nicht nur wertvollen Stoff für die eigene Meditation, sondern lassen sich auch sehr gut als Predigtmaterial verwenden.

### **Johannes Wagner, Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII.**

Akten des 1. Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses in Assisi. 362 Seiten, Ganzleinen 14,80 DM

Wer Seelsorge im Geist der liturgischen Erneuerung betreiben will, kann an diesem Buch nicht vorübergehen.

**P A U L I N U S - V E R L A G T R I E R**

*Soeben ist erschienen*

ALFRED LÄPPLE

## **Kirchengeschichte in Dokumenten**

Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen  
für Schule und Studium

*478 Seiten, Leinenband, 19,80 DM*

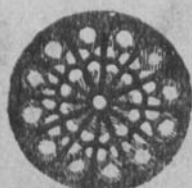
Dokumente des Weges der Kirche durch die Jahrhunderte sind in diesem Werk chronologisch und übersichtlich geordnet. Den rein historischen Urkunden zur Kirchengeschichte sind lehramtlich-dogmatische Entscheidungen und Dokumente zur Theologie, Liturgie, Mystik, aus den Missionen und dem Ordensleben zugeordnet. Religiöse Bewegungen und Ereignisse des außerkatholischen Raums werden berücksichtigt. Dazu enthält die Sammlung Dokumente, die die Brücke schlagen zu anderen Disziplinen, wie Philosophie, Naturwissenschaften, Geschichte, Sprachwissenschaften u. a.

Das Werk stellt eine ausgezeichnete Hilfe für den kirchengeschichtlichen Unterricht auf der Oberstufe dar. Darüber hinaus aber ist es wertvoll für alle, die zur Unmittelbarkeit und Frische der sonst nur schwer zugänglichen Quellen vorstoßen wollen.



**PATMOS-VERLAG DUSSELDORF**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLASMÄLEREI**  
**TRIER/MOSEL**  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**  
**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel  
Mehweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mehweine

**Kath. Theologie**  
**und Liturgik**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**  
Fernruf 4492

**Ansichts- und Auswahlendungen**  
stehen jederzeit zur Verfügung

NEUERSCHEINUNG

Fritz Michel

**Forst und Jagd**

im alten Erzstift Trier

*Mit 3 Abbildungen und 1 Karte im Text und  
11 Kunstdrucktafeln, Format 15,8 x 23,3 cm,  
XVIII und 270 Seiten, kartoniert 9,80 DM*

„Aus unzähligen Einzelheiten zusammengesetzt, entsteht ein buntes Bild der alten trierischen Forst- und Jagdverwaltung von einer Lebendigkeit, daß die Lektüre nicht nur dem Forstmann u. Historiker, sondern jedem, an der Landesgeschichte Interessierten Freude machen wird.“

Prof. Dr. Dr. K. Mantel, Freiburg

Durch alle Buchhandlungen

**Paulinus - Verlag Trier**



DZ IHB

Bibliotheca  
Trierensis  
Chertalla

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

68. JAHRGANG PASTOR BONUS

1959 HEFT 2

## INHALT

*Alois Winklhofer, Passau*  
Kirche und Sakramente

*Joseph Lortz, Mainz*  
Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht  
II. Teil

*Heinz Schürmann, Erfurt*  
Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation  
des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53–58  
II. Teil

## BERICHTE

*Balthasar Fischer, Trier*  
Ein „Welt-Direktorium“ für die Meßfeier

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER



**Möbeltransporte In- und Ausland**  
**Verzollung · Verpackung · Lagerung**

**Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel**

Gegr. 1899 · Telefon: 31 68 u. 31 69

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „**Trierer Theologische Zeitschrift**“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der  
 Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189  
 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-  
 theologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und  
 Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 28 (Liturgie-  
 wissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes  
 Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier,  
 Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier,  
 Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alt-  
 testamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72  
 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missions-  
 wissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr.  
 Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr.  
 Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie)

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier,  
 Rudolfinum.

Die „**Trierer Theologische Zeitschrift**“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:  
 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck:  
 Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Kirche und Sakramente<sup>1</sup>

Von Professor Alois Winklhofer, Passau

Das Klagelied eines Dogmatikers, der eben Sakramentenlehre zu lesen hat, könnte viele Strophen haben; es haftet wohl im Rahmen des cursus dogmaticus keinem Traktat soviel Unbefriedigendes an wie dem über die Sakramente. Man ahnt, ja weiß, daß sich in den Sakramenten wesentlich christliches Leben vollzieht und tiefste Heilswirklichkeiten wirksam werden; man bezweifelt nicht, daß all die einzelnen Sätze, Beweisführungen, Erkenntnisse der Sakramentenlehre, die da von Dogmatik zu Dogmatik überliefert werden, Gültigkeit haben. Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß da mehr als in anderen Traktaten eine geheimnisreiche und wunderbare Uhr in ihre Teile zerlegt ist und das Ganze, das die einzelnen Teile und Elemente wie Materie und Form, Intention, Einsetzung durch Christus, die Gnadenwirkung usw. bilden sollen, unsichtbar bleibt. Hat man das Kolleg gelesen, viele Einteilungen geboten, Schrift- und Vätertexte gehäuft, dann hat man das Gefühl, das Schönste von all dem, um das es ging, sei ungesagt geblieben: und hinter den Kapiteln der Dogmatiken lägen erst die unausschreitbaren Gefilde der Mysterien Gottes und unseres Heiles, voll Glanz und göttlicher Tiefe.

Gewiß, es lockert sich in der theologischen Betrachtung der Sakramente schon manches. Es werden neue Sichten und Einsichten aufgebrochen; man spürt, daß sich dieser Traktat in der Bewegung auf die großen Zentralgeheimnisse unseres Glaubens, ja sein Sonnensystem hin befindet, auf Christus und seinen mystischen Leib. Da sind die Bücher von Semmelroth über die Kirche, von Henry de Lubac „Die Betrachtung über die Kirche“, von Montcheuil „Kirche und Wagnis des Glaubens“, Philippon, „Die Sakramente im Leben des Christen“, auch die gehaltvollen, schmalen Bücher über die Sakramente von Eugen Walter und Rudolf Graber. Hier leuchtet überall etwas auf von den tieferen Zusammenhängen, in denen die Sakramente stehen; sie werden nicht mehr so isoliert nebeneinander, so scheinbar willkürlich auch in ihrer Aufzählung aneinander gereiht; es deutet sich an, daß sie innerlich Ausdruck eines einzigen großen übernatürlichen lebendigen Heilsorganismus sind, der sich seiner Natur nach noch auf vielfältige andere Weise offenbaren muß und auch offenbart, und daß sie aus einer einzigen Wurzel und einem einzigen Wurzelgrund heraufkommen. Kurz, man hat angefangen, von den Sakramenten nicht mehr zu reden, ohne gleichzeitig von der Kirche zu reden, und umgekehrt. Es wird immer deutlicher, daß beide Wirklichkeiten innerlich zusammengehören, und nicht zuletzt war es die Enzyklika „Mystici Corporis“ von 1943, die dieser Tatsache eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat.

<sup>1</sup> Der Niederaltelicher Priestergemeinschaft zu ihrem zwanzigjährigen Bestehen gewidmet!

So fragen wir, wie die Sakramente als siebenfältige Ganzheit und jedes einzelne daraus in die Kirche einzuordnen sind, die ja auch seit ein paar Jahrzehnten erst in einer theologisch vertieften Sicht, als das „Mysterium Christi“, wieder gesehen wird. So braucht also das Klagelied eines Dogmatikers heute nicht mehr allzu sehr den Charakter eines Klageliedes Jeremiae zu haben, wenn auch die Sakramententheologie immer noch genug Beschwernisse bietet. Wenn wir auf unsere Frage antworten: Die Sakramente kommen aus der Kirche - Kirche wächst aus den Sakramenten, so werden wir der Sakramente als Priester und Christen wohl viel froher, und vielleicht erwächst uns aus solchen Erkenntnissen auch eine lebendigere, fruchtbarere Seelsorge.

## I

### Sakramente aus der Kirche

Ehe wir diesem Sachverhalt genauer nachgehen, haben wir etwas Wichtiges über die Sakramente sowie über die Kirche vorzuschicken; etwas Selbstverständliches, wie es scheinen möchte, und über beides, wie Gregor der Große in einer Homilie sagt, die uns im Brevier nicht selten begegnet, *sub brevitae, quatenus eius expositio ita nescientibus fiat cognita, ut tamen scientibus non sit onerosa*.

#### 1.

Grundsätzlich gilt von allen Sakramenten, daß sie immer ein Handeln sind. Es führt am Wesen der Sakramente vorbei, sie vordergründig als statische Zeichen aufzufassen, oder gar das „Element“ als solches, also Wasser, Öl, die aufgelegte Hand, Brot und Wein zu sehr zu betonen, wie es die Väter teilweise taten und wie es doch unserem sakramentalen Schema zugrunde liegt. Abgesehen davon, daß es für mehrere Sakramente keine *materia remota* im Sinn eines „Elementes“ gibt, haben wir einen Bestandteil des sakramentalen Zeichens immer in der *materia proxima* gegeben zu sehen, also in einem Tun mittels des jeweiligen Elementes, im Übergießen mit Wasser, in der Salbung mit Öl, in der Gebärde der Handauflegung usw. So sagt Pascher mit Recht: „Die Sakramente sind kultische Aktion . . . kein liturgischer Gegenstand“ (Liturgie der Sakramente). Danach sind also die Sakramente, ohne Ausnahme, nach außen sichtbares, durch sich eindeutiges und somit zeichenhaftes Heilshandeln, das mit Sicherheit, wie wir wissen, eine übernatürliche Gnadenwirkung hervorbringt. Offen ist die Frage, wie es diese Gnadenwirkung unfehlbar hervorbringt; wir kennen die vielerlei Antworten, die es darauf gibt, und dürfen nicht übersehen, daß die Erklärung der Wirkungsweise der Sakramente immer eine Erklärung ihrer objektiven Wirksamkeit ist.

Damit nun dies sakramentale Heilshandeln zustande kommt, das in seiner Gestalt ganz eindeutig nach „Materie“ und „Form“ festzulegen versucht wird, braucht es zwei: einen, der dies Handeln setzt und voll-



zieht, und einen, an dem es geschieht, einen „Spender“ und „Empfänger“; dabei ist immerhin fraglich, ob man in jedem Fall, z. B. bei der Buße, Spender und Empfänger ganz reinlich voneinander trennen kann, ohne dem rechten Verständnis des sakramentalen Geschehens zu schaden; es kommt ja doch immer nur auf Grund eines Zusammenwirkens von Spender und Empfänger zustande; es gibt kein wirksames Heilshandeln sakramentaler Art, das nicht der, an dem es geschieht, wie nur immer, mitvollzieht; auch die Taufe eines Säuglings ist grundsätzlich wenigstens keine Ausnahme. Man kann also das Verhältnis von Spender und Empfänger eines Sakramentes nicht einfachhin mit Begriffen wie „aktiv“ und „passiv“ bestimmen; beide sind „aktiv“, wenn auch auf verschiedene Weise. So kommt etwa die sakramentale Wirkung der Eucharistie ohne das Essen und Trinken des Leibes und Blutes des Herrn und ein frommes, gläubiges Essen und Trinken desselben durch den „Empfänger“ nicht zustande. Da ist nicht bloß Objekt und Subjekt eines Aktes; Spender und Empfänger sind vielmehr in jeweils verschiedener Form Subjekt desselben. Beim Sakrament der Ehe muß dem Akt der traditio z. B. auf seiten des anderen Partners der der acceptatio entsprechen; jeder vollzieht eine traditio und acceptatio. Mit den Begriffen der Intention und Disposition allein ist nicht präzise erfaßt, was der „Empfänger“ beizutragen hat.

Aber auch diese Ausweitung des sakramentalen Geschehens auf zwei ist, wie wir heute klarer als früher wissen, nicht ausreichend. Wir denken in unserem üblichen Sakramentsdenken zu wenig an den dritten, nicht wegzudenkenden Partner, an die Kirche; auch sie ist beteiligt. Vielleicht haben wir Angst, eine Beteiligung von ihrer Seite am sakramentalen Handeln, das im allgemeinen den Priestern zusteht, könnte zu dem Gedanken verführen, daß der Priester, z. B. bei der Sündenvergebung, Firmung, Letzten Ölung, Konsekration oder gar der Bischof bei der Priesterweihe nur als Delegierte oder Beauftragte der Gesamtkirche handeln, so daß sie nicht mehr unersetzbares Heilsorgan wären, ja daß die Kirche ohne Rücksicht auf apostolische Sukzession Priester und Bischöfe mit den priesterlichen Aufgaben betrauen könnte. Aber trotzdem ist es gewiß, daß, sosehr es unauswechselbare sakramentale Heilsorgane gibt - auch der Bräutigam ist als Heilsorgan gegenüber der Braut und diese gegenüber ihrem Bräutigam unauswechselbar -, ein sakramentales Heilshandeln nicht ohne die Kirche zustande kommt. Um das zu verstehen, müssen wir freilich das rechte Bild von der Kirche haben.

## 2.

Ein paar Sätze mögen das Wesentliche darüber sagen! Die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen, das neue Volk Gottes, gesammelt aus allen in Christus Erlösten; Gemeinschaft der aus dem alten Zelt auf die Straße des Gottesreiches Herausgerufenen; ja, sie ist das Reich Gottes selber in

dieser Endzeitphase der Geschichte, ist es anfanghaft und noch mühsam, ist der Raum, in dem Gott seine neue Herrschaft betätigt, in dem er die Güter des neuen Heiles austeilt.

Diese neue Gottesgemeinde ist eine innerlich, ja leibhaft gefügte Gemeinschaft, ist ein Leib und mehr als das: der geheimnisvolle Leib Christi selber. Der eine und selbe Heilige Geist, der auch den Gottmenschen erfüllt und göttliche und menschliche Natur in ihm zur hypostatischen Einheit bindet (*conceptus de Spiritu Sancto*), verbindet die einzelnen Bürger des neuen Gottesreiches miteinander und auch mit Christus. Alle haben sie den einen Geist Christi gemeinsam, haben ihn in ähnlicher Weise wie ihn Christus selber hat, so daß er sie so tief und real miteinander verbindet, daß man von ihnen wie einem Leib und von ihm wie einer Seele reden kann, und mit Bezug auf Christus von der Kirche als dem Leibe Christi; Christus ist der Herr dieses pneumatisch gefügten Leibes und hat ihm gegenüber die Funktion des Hauptes, das heißt nicht zuletzt, daß er ununterbrochen seinen Geist in ihn sendet und ihn so leitet und heiligt. Zugleich bestimmt und prägt er damit die einzelnen Glieder desselben zu bestimmten Organen und beruft sie zu den ihrem Charakter entsprechenden Funktionen und Diensten. So ist die Kirche als sozial-übernatürliche Heilsgemeinschaft ein hierarchisch gegliederter Leib, in dem sich die einzelnen Glieder durch verschiedene Funktionen voneinander unterscheiden. Gleichwohl aber haben die einzelnen Glieder, wiewohl Glieder, und die Gesamtheit, wiewohl Leib, gegenüber Christus und seinem Heiligen Geist einen eigenen Willen, und es gilt in ihr das „Prinzip des Duotheletismus“; somit ist die Kirche auch wahrhaft Partnerin, ja Braut des Herrn.

Diese Kirche als mystischer Leib Christi ist sichtbar und in der Weise sichtbar, daß sie in ihrer Gestalt in allem auf den inneren, sie beseelenden Geist, den Geist des Erlösers weist. Allüberall manifestiert sich ihre Sendung und Aufgabe, Heil zu vermitteln, indem sie aus der Fülle ihres pneumatischen Lebens alle ihre Glieder heilt und heiligt und darüber hinaus auch auf die erst zu Erlösenden greift; sogar der Kosmos ist ihr zu heiligen aufgetragen, wie viele Formen ihrer Sichtbarkeit bezeugen. Sie ist somit ein Sakrament, das in seiner äußeren Erscheinungsform Gnade bezeichnet und durch sie zugleich bewirkt. Sie ist ein sakramentaler Heilsorganismus, in sich gegliedert und zusammengefügt aus in jeweils individueller Weise heilsträchtigen Gliedern und Organen.

Da nun Christus als Haupt diesen sakramentalen Heilsorganismus Tag und Nacht bewegt und in einem immerwährenden Akt, jeden Augenblick, den Heiligen Geist, seinen Geist in die einzelnen Glieder und das Ganze seines Leibes senkt und sendet (und ihn so bewegt), so können wir die Kirche als den fortlebenden und fortwirkenden Christus, mit K. Rahner als die „sakramentale Epiphanie“ Christi bezeichnen. Sie stellt die

sakramentale Heilsgegenwart des Herrn dar. In ihr wandelt er selber in neuer Inkarnation, ja (da er diesmal nicht eine konkrete menschliche Natur, sondern die Menschheit angenommen hat), neuer Inhumanation auf den Straßen der Geschichte.

Da die Kirche der fortlebende und fortwirkende Herr ist, tut sie nichts, was nicht auch er mitvollzöge; all ihre Handlungen sind Handlungen Christi. Es ist eine Frage für sich, wie das sein kann; der Herr wird dabei wohl seinen Heiligen Geist in das jeweils handelnde Glied und Organ seines Leibes senden, so daß es, von ihm erleuchtet, verkündet, lehrt und mahnt, von ihm gestärkt und angetrieben, bekennt und Zeugnis ablegt, betet, von ihm geführt, führt und leitet, von ihm bewegt und erfüllt, das gnadeverheißende und gnadebedeutende Handeln an einem anderen und an sich selbst vollzieht. Damit sind auch die hauptsächlichsten Formen des Heilshandelns der Kirche, dieser sakramentalen Epiphanie Christi, dieses sakramentalen Heilsorganismus bezeichnet: Verkündigung, Führung, Bekenntnis, Gnadenvermittlung, Kult.

Es sei jetzt schon angedeutet, daß dieser Mitvollzug durch Christus nur für jenes Handeln in Betracht kommt, das als Handeln der Kirche, der Braut des Herrn und seines Leibes, gelten kann; es gibt manches Handeln in der Kirche, das nicht ein Handeln der Kirche in diesem Sinne ist. Soweit es sich aber um ein wahres Handeln der Kirche handelt, ist es in geheimnisvoller Weise erfüllt und geführt vom Pneuma Christi und daher unfehlbar, soweit es auf es selber ankommt. Da können die Kirche oder ihre bestellten Organe keinen Irrtum lehren, kann das gnadenvermittelnde Zeichen der Sakramente nicht leer bleiben, kann der Herr selber der betenden Gemeinde sich nicht vorenthalten; es hat immer, in welcher Form es sich auch vollzieht, als Handeln Christi selber eine unfehlbare Wirkung; ja, es enthält sie, wie das Handeln des menschgewordenen Herrn auf Erden in sich schon alle Gnade enthielt, die es bezeichnete und intendierte. Das sind einfache Folgerungen aus unserem Kirchenbegriff, und sie können nicht überraschen.

Wir können somit schlicht als Tatsache jetzt schon feststellen, daß die objektive Wirksamkeit der Sakramente in nichts anderem gründet, als daß sie Heilshandlungen des mystischen, in der Kirche fortlebenden Herrn sind, der durch seinen Geist in der Kirche wirkt; als solche sind sie immer voll der Gnade, die sie bezeichnen; als solche sind sie nie leer; aber sie bleiben ohne ihre Wirkung, wenn nicht derselbe Geist im „Empfänger“ das tätige Ja der Annahme bewirkt; auch dies „Ja“ ist Heilshandeln der Kirche, die ihr Glied heilt und heiligt, und ihres Pneumas.

### 3.

So fragen wir: Wie stehen Kirche und Sakramente zueinander? Wie verhalten sich die Ereignisse sakramentaler Gnadenvermittlung zur sakramentalen Epiphanie Christi und umgekehrt?

Einen sehr engen Zusammenhang haben wir wenigstens schon zum Aufleuchten gebracht. Er zeigt sich auch in den Sachverhalten, die uns geläufig sind, nämlich, daß nur jene befugt und befähigt sind, das sakramentale Heilshandeln zu vollziehen, die als Glieder, ja teilweise als hierarchisch qualifizierte Glieder zum mystischen Leib Christi gehören. Eine nur scheinbare Sonderstellung hat die Taufe; nur scheinbar, wenn wir auf den Mitvollzug der Taufe durch die Kirche achten, der auch bei der Taufe durch einen Nichtgetauften gegeben ist. Weiter muß, wie wir wissen, wer ein Sakrament „spendet“, also einen sakramentalen Heilsakt setzt, in der Meinung der Kirche handeln; damit er gültig handle, muß er sich „auf klare oder unklare Art, ausgesprochen oder unausgesprochen, auf die Kirche beziehen - sei es auch nur die Absicht zu tun, was die Kirche tut“ (Montcheuil). Damit ist klar genug, daß es kein Sakrament ohne Kirche gibt; erst recht wenn wir den uralten Satz hören: „Niemand kann Gott zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat“ (Cyprian); wer also nicht der Kirche das neue Leben verdankt, das sie in den Sakramenten vermittelt, hat es nicht. „Außerhalb ihres Schoßes würde uns der Heilswille Christi nicht erreichen“ (Montcheuil). So kann Eugen Walter sagen: „Für Gott ist die Kirche in keiner Weise etwas dem Sakrament Äußerliches; außerhalb ihrer ist das Sakrament unmöglich.“

R. Graber faßt den Anteil der Kirche nun in die Worte: „Es ist ein wunderbarer Gedanke, zu wissen, daß selbst in der einsamsten sakramentalen Handlung die Gesamtkirche nicht nur gnadenhaft mittätig ist, sondern seismäßig sich darin repräsentiert.“ Wer also vollzieht die sakramentale Handlung? Wie stehen Spender und Kirche zueinander? Inwiefern kann man von einem Mittätigsein der Kirche sprechen? Handelt die Braut allein? Handelt Christus allein? Handelt Christus durch die Braut und die Braut durch das gliedhafte Organ, den „Spender“? Daß der Priester allein nicht handelt, das wissen wir ja. Es ist gewiß kein persönlich-individueller Vorgang, sich abspielend nur zwischen zwei Menschen, wenn einer im südafrikanischen Busch ein sterbendes Kind tauft oder in einem KZ einem Mithäftling verstohlen die Beichte abnimmt. Nie ist einer allein, wenn er absolviert oder tauft oder auf nächtlicher Landstraße einem tödlich Verunglückten die Letzte Ölung spendet. Nie allein - das heißt nicht bloß, daß immer großäugig, betend mit einem Blick ihn und den Empfänger umfassend die heilige Mutter Kirche dabei steht, sondern daß sie sein Tun mitvollzieht, sie als sakramentale Epiphanie Christi.

Wenn wir den Anteil der Kirche am sakramentalen Vollzug nun zu präzisieren suchen: Fürs erste mag deutlich sein, sie vollzieht das sakramentale Heilshandeln mit, das ein einzelnes Glied und Organ sichtbar setzt, in der Art und Weise wie der lebendige Organismus die Funktionen und Dienste der einzelnen Organe mitvollzieht, ja, innerlich erst ermöglicht. Wie die Lunge nicht atmet, das Herz nicht schlägt, die innersekre-



torischen Drüsen ihre lebenswichtigen Hormone und Wirkstoffe nicht ausschütten außer im Mitspiel und Mitwirken des ganzen lebendigen Organismus und all seiner anderen Organe, also nur innerhalb seiner und aus der Kraft des einen ihn beseelenden Lebensprinzips, so vermag auch kein Glied der Kirche, kein einfaches und kein hierarchisch qualifiziertes, eine echte Heilshandlung, welcher Art nur immer, zu vollziehen, außer es ist von dem einen die Kirche beseelenden und zu einem Leib fügenden Geist Christi bewegt und zugleich vom Lebensganzen des Heilsorganismus der Kirche getragen. Wir können weiter auch sagen: Wie sich das Leben eines Organismus in seinen Organfunktionen betätigt und vollzieht, so betätigt die Kirche, der mystische Leib unseres Herrn, ihr Leben in der Tätigkeit ihrer Organe, der einfachen und der besonderen. So kann Semmelroth mit Recht feststellen, daß die Sakramente, diese Heilsereignisse, Lebensakte der Kirche sind, nicht ihre einzigen, aber wesenhaften. Insofern sind sicherlich die sieben Sakramente der Kirche als Trägerin zuzuschreiben, der Kirche, die durch ihre Glieder als ihre Organe tätig ist.

Dabei gibt es wohl etwas wie eine „mystische Vertauschbarkeit der Sakramente“ (R. Graber), aber im großen und ganzen haben die Organe der Kirche, des mystischen Leibes des Herrn und seiner Braut, unvertauschbare sakramentale Funktionen. Nur Braut und Bräutigam bzw. Eheleute können das sakramentale Heilsereignis der Ehe aneinander vollziehen; nur Priester vermögen zu konsekrieren, zu absolvieren, zu firmen, nur Bischöfe die Priesterweihe zu erteilen, nur Männer sie empfangen und nur Priester können die heilige Ölung spenden. Nur für das Sakrament der Taufe bedarf es keiner Spezifikation für den Spender, sei es nach seinem kirchlichen Stand, nach seinem Geschlecht oder nach der Situation, in der es zu spenden ist. Da nur Priester konsekrieren können, können auch nur Priester das sakramentale Opfer des Neuen Bundes gültig und gottwohlgefällig darbringen. So darf der Priester in der Kirche nicht ausfallen, wie die Funktion des Herzens, der Lunge, des Gehirns in einem Organismus nicht ausfallen darf. Sonst würde darin das Leben verkümmern, ja aufhören.

Dies Leben, der Heilige Geist selber, der Geist unseres Hauptes, nun wirkt nicht und nichts, wozu ihn nicht Christus, das gottmenschliche Haupt selber, sendet und bevollmächtigt. So ist es immer Christus, der im Heiligen Geist das Tun, insbesondere das sakramentale Tun seiner Braut vollzieht und trägt, so daß diese nie ohne ihn tätig ist, wie sie nie tätig ist ohne ihre Glieder und Organe, ja ihre besonderen hierarchischen Organe. Durch die Kirche und ihre einfachen bzw. qualifizierten Glieder verrichtet der Herr selber seine Heilstaten zur Konsekration der Welt und zur Erlösung der Menschheit, nicht zuletzt seine sakramentalen Heilstaten. Diese sind in ihrem konkreten Vollzug nicht ohne ihn und ohne die Braut denkbar.

Aus dieser Schau der Sakramente in ihrer Beziehung zur Kirche ergeben sich Schlußfolgerungen für ein tieferes und umfassenderes Verständnis derselben. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß sakramentales Handeln eo ipso voll der Gnade ist, weil es immer ein Heilshandeln der mit Christus verbundenen und mit seinem Geist erfüllten Braut, ja Christi selber ist; es enthält objektiv die Gnade wie jedes Heilshandeln des menschengewordenen Gottessohnes; es enthält diese Gnade sogar nicht bloß virtuell, insofern es die Kraft hat, Gnade zu vermitteln, sondern auch formell, weil es in sich heiliges, pneumaerfülltes Handeln ist. Als Heilshandeln der Kirche, des fortlebenden Christus, erreicht es auch immer unfehlbar sein Ziel, soweit sich ihm ein Mensch nicht verschließt und versagt. Christi Handeln in sich ist nie ohne Erfolg und besitzt objektive Wirksamkeit. So gilt vom sakramentalen Handeln der Kirche: *continet et confert gratiam*. Eine ganz wesentliche Aussage über das Sakrament ist, daß Christus es durch seine Kirche mitvollzieht; dadurch wirkt *ex opere operato*; darin gründet seine objektive Ursächlichkeit.

Damit ist auch selbstverständlich, daß die Sakramente kein Sonderfall in der Kirche, keine Ausnahmerscheinungen darin sind, die völlig einmalig im Vollzug ihres Lebens in Erscheinung träten. Sie sind ein Lebensausdruck der Kirche, unfehlbarer Lebensausdruck, und wir wissen, daß sich ihr Leben nicht auf sie allein beschränkt; es gibt außer den Sakramenten noch andere in ihrem Effekt unfehlbare Lebensäußerungen der Kirche, die die sakramentale Epiphanie Christi selber darstellt. Wenn wir die Sakramente richtig verstehen, sehen wir auch noch eine Reihe anderer ähnlich wirksamer Lebensäußerungen der Kirche. Da hören diese wie jene auf, als recht isolierte Elemente innerhalb der Kirche dazustehen. Vielmehr äußert sich das Leben der Kirche nirgends legaler als in ihnen. Da ist das liturgische Beten und Feiern der Kirche, ihr Kult; eine höhere Aufgabe, als Gott unaufhörlich zu verherrlichen, hat sie nicht. Christus aber sagte: „Wenn zwei von euch eins werden auf Erden, daß sie um irgendetwas beten wollen, so wird es ihnen von meinem Vater im Himmel zuteil werden. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 19 f.). Das heißt doch, daß Christus mitbetet und mitfeiert, wenn die Seinen als die Seinen und also zur Verherrlichung des Vaters zusammentreten, und daß dann ihr Gebet unfehlbar wirksam zum Vater dringt, Gehör und Erhörung bei ihm findet und Gültigkeit besitzt. Ähnliches gilt für das Lehramt der Kirche, das die dafür berufenen Organe und nur sie unfehlbar mit ursprünglicher Legitimation ausüben, nämlich die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst oder der Papst allein, in ordentlicher oder außerordentlicher Weise; auch da wirkt die Kirche und übt eine ganz elementare, ihre eigene Funktion aus. Wenn

so die Bischöfe und der Papst ihr Lehramt ausüben, dann lehrt die Braut und der Geist, der fortlebende Herr selber; der Geist Christi wirkt in ihr und so ist ihr Wort unfehlbar voll der Wahrheit. Das ist überall der Fall, wo die Kirche durch ihre berufenen Organe die Wahrheitsreichtümer Christi und mit Bestimmtheit diese verkünden will, in der ordentlichen Glaubensverkündigung, aber auch in der außerordentlichen, auf Konzilien und bei „kathedratischen“ Entscheidungen, wo sie in konturierten Fällen feierlich eine Wahrheit ausspricht, meist gegen Irrlehrer. Man kann wohl sagen, da werde den Lehrern in der Kirche nicht eigentlich ein besonderer Beistand des Heiligen Geistes verliehen, sondern der Geist, den sie als spezifizierte und qualifizierte Organe der Kirche haben, werde in ihnen in besonderen Fällen bzw. regulär wirksam. So ist das unfehlbare Lehramt der Kirche nichts Überraschendes. Wenn wir dann auch das Bekennt und Zeugnisgeben als eine innerste Lebensäußerung der Kirche und ihrer lebendigen Glieder ansehen, dann muß auch dies in allen Gliedern, die ernstlich darauf bedacht sind, unfehlbar gesichert sein; es darf und kann in der Kirche nicht aussterben; auf ihm steht ihre Existenz durch alle Verfolgung und alle Gefahren der Verweltlichung; wo bliebe die Kirche, wenn sie einmal keine Bekenner und Zeugen mehr hätte? So sorgt der Geist der Kirche, daß in ihr das Bekennt nicht aufhört: „Wenn man euch wegführt und vor Gericht stellt, so macht euch keine Sorge, was ihr reden sollt; sagt vielmehr, was euch in jener Stunde eingegeben wird. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Heilige Geist“ (Mk 13,11). Auch die Berufung bzw. Wahl eines neuen Papstes und Nachfolgers Petri steht unter einem ähnlichen Gesetz: Wo immer einer in der jeweils legitimen Weise auf den Stuhl des heiligen Petrus berufen wird, beruft ihn die Kirche und die Braut, und so hat er denn auch unfehlbar alle Gewalt, deren er zur Führung seines Amtes bedarf, die primatiale Vollgewalt, die Gewalt, zu lösen und zu binden, und oberster Lehrer zu sein, der nicht irren kann, soweit er nicht seine, sondern der Kirche Lehre lehren will; es ist Christus selber, der ihn durch seine Kirche durch diese oder jene Glieder beruft und bestallt; und das geschieht auf unsakramentalem, aber doch objektiv wirksamem Wege, so daß er eben Summus Pontifex ist. Unsakramental ist dieser Weg, weil er nicht primär, auch nicht sekundär durch sich selber Gnade vermittelt. So zeigt sich, daß die Sakramente als unfehlbar wirksame Heilshandlungen der Kirche „sichtbarer“ Art nichts Isoliert-Einmaliges in ihr sind; es gibt neben ihnen eine ganze Reihe von sichtbaren Heilshandlungen, die Christus mitvollzieht und die einen unfehlbaren Erfolg haben. Alles in Erscheinung tretende echte Leben der Kirche ist von ähnlicher Art.

Insbesondere ist auch die sichtbare Zeichenhaftigkeit des sakramentalen Heilshandelns der Kirche so gesehen nichts Singuläres im Leben der Kirche mehr. Ihre Lehrverkündigung steht unter der Eindeutigkeit des

Wortes; ebenso ist ihr liturgisches Beten als ihr Beten durch die Gemeinschaft eindeutig, wie auch der Vorgang einer Papstwahl. Da nun der Gnade gegenüber, die die Kirche im Auftrag Christi vermittelt, der Empfänger nicht bloß Objekt, sondern zugleich aktives Subjekt ist und sich ihr versagen oder öffnen kann, so muß auch die Gnade, die ihm verliehen werden soll, eindeutig bestimmt sein; das geschieht durch das „äußere Zeichen“; dieses charakterisiert die Gnade, die ihm nach Christi Willen die Kirche in einer bestimmten Situation, zu einem bestimmten Heilszweck vermitteln soll und anbietet. Dies äußere Zeichen aber brauchte in keinem Fall erst erfunden zu werden wie die Übergießung mit Wasser oder das Untertauchen darin, die Handauflegung, Salbung, es lag immer nahe. Nichts spricht dafür klarer, als die Selbstverständlichkeit, mit der man sich etwa bei der Buße oder Ehe nach keinem äußeren Zeichen, etwa nach dem Modell der Taufe, umgesehen hat. In Wirklichkeit hat die Kirche dem äußeren Zeichen gegenüber immer eine gewisse Elastizität gezeigt (vgl. J. Pascher, Form und Formenwandel sakramentaler Feier), ohne den Zeichencharakter desselben zu gefährden oder gar einen Akt der sakramentalen Gnadenmitteilung, den Christus für bestimmte Anlässe und Situationen verfügt hat, preiszugeben. Hauptsache war immer, daß die angebotene Gnade deutlich gemacht wurde, auch in einer Weise, die einer bestimmten Zeit besonders lag. So weiß der Empfänger, welche Gnade ihm angeboten ist und verliehen werden soll. Damit fügt sich das Sakrament als zeichenhaftes Heilshandeln schlicht und zwangslos dem Gesamtwirken der Kirche ein; es ist nichts anderes als ein zugleich deutliches, sichtbares, auf die Gnade, die es vermitteln will, deutendes Handeln, das, weil vom fortlebenden Christus selber vollzogen, insoweit es auf es selber ankommt, einen unfehlbaren Erfolg hat.

Es mag nun klar sein, wie es zu verstehen ist, daß die Sakramente aus der Kirche kommen; nicht in dem Sinne, als wären sie von ihr eingesetzt und aus ihr entwickelt worden, sondern insofern sie Herzschlag der Kirche, schöpferische Tat ihres theandrischen Lebens, Zeugungsakte aus ihrem Geiste und Umsetzung ihres innersten Seins in heilende und heiligende Aktion sind. Sie sind geboren aus der Herzmitte der Braut; in der hohen Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes und im Zentrum seines Mysteriums, im vom Pneuma erfüllt Herrn, haben sie ihre Quelle. Sie sind auf eine schlichteste Weise Ausdruck seines mystischen Lebens.

## II

### Kirche aus den Sakramenten

Alles Folgende ist nur mehr eine Entfaltung und Weiterführung der Tatsache, daß die Sakramente Lebensakte der Kirche sind, durch die sie sich selber aufbaut und vollendet. So sagt Eugen Walter: „Der Inbegriff aller Gaben Christi ist der Geist, der Inbegriff dessen, was der Geist



bewirkt, ist aber die Auferbauung des Leibes (nach Eph 4);“ dann fährt er fort: „Die Kirche ist nicht nur dazu da, die Sakramente zu spenden; sie ist nicht lediglich Mittel, sondern zum Teil auch Zweck des Sakramentes.“ Wir möchten das „zum Teil“ streichen; denn sie ist immer auch Zweck des Sakramentes; als Heilsorganismus und sakramentale Heilsgegenwart Christi zielt sie immer auch auf sich selber, wenn sie auf das Heil ihrer Glieder zielt. So wendet sich Hugo Lang in einem Vortrag in Maria-Laach gegen die allzu geläufig gewordene Unterscheidung, die ersten fünf Sakramente würden dem individuellen Heil, die anderen zwei dem Aufbau der Kirche in erster Linie dienen. R. Graber spricht von einem „sozialen Segen der Sakramente“ (An den Quellen des Heils) und meint, daß die Sakramente „in diesem Zwischenäon zwischen der Himmelfahrt des Herrn und seiner Wiederkunft die Einheit der durch Christi Blut Erlösten bewirken“ würden. Schmaus hatte ursprünglich für seinen Band über die Kirche auch ein Kapitel über die „kirchebildende Kraft der Sakramente“ in Aussicht gestellt. So sagen wir: Die Sakramente setzen Kirche voraus, sie kommen aus ihr; aber seit dem ersten Pfingsten bewirken sie auch Kirche. Das heißt: Immer begründen, entfalten, sichern, führen sie zur Vollendung die innere leibhafte Gemeinschaft der Gläubigen in Christus.

#### 1.

Um das genauer zu verstehen: Es wurde schon gesagt, daß der Inbegriff aller Gaben Christi der Geist ist. Er ist es auch, den die Sakramente vermitteln; es ist der Geist, den wir als die Seele der Kirche bezeichnen. Wenn wir ihn durch die Sakramente empfangen, so verbindet er, der auch der Geist Christi ist, uns nicht nur mit Christus, sondern auch als der eine Geist mit allen, die ihn empfangen haben. Immer macht er uns zu Gliedern am mystischen Leib Christi. Wie er wirkt, immer trifft er diese unsere Gliedschaft. So gibt es in der Kirche gerade auf Grund der Sakramente, die den Geist verleihen, keine rein private Gnade. Jede Gnade ist vielmehr von der Art, daß sie unsere Existenz als Glied der Kirche begründet oder vertieft, in jedem Fall aber trifft.

Dabei ist nicht alles, was dieser Geist der Gliedschaft durch die Sakramente wirkt, Gnade im Sinne von aktueller oder habitueller Gnade; immer wirkt er Gnade, aber nicht immer ist sie das primäre Ziel seines sakramentalen Wirkens. Die Sakramente befähigen (berechtigen und verpflichten) in der Mehrzahl durch den Geist, den sie vermitteln, auch zu besonderen Akten der Heilsvermittlung für andere; sie sind immer auch organbildend oder gelten einem Glied der Kirche, insofern es Organ ist, sie verleihen zum Teil unauswechselbare Funktionen. Vor allem sind das die hierarchischen Sakramente, die dann mit der besonderen Qualifikation zu besonderen Heilsfunktionen im Ganzen der Kirche auch eine besondere und entsprechende Gnade persönlicher Art verleihen. Diese Funktionen sind in jedem Fall Dienst der Auferbauung des Leibes Christi, der die

Kirche ist. Ähnliches gilt von der Ehe, in der ein Partner zeitlebens zum Sakrament für den anderen wird. Erst recht gilt es von der Firmung, wie wir noch sehen werden; noch mehr vom *ordo in fieri* und *in esse*.

Ja, wir können sagen: Die Wirkung der Sakramente besteht in einer vielstufigen, verschiedengradigen Auseinanderfächerung der Fülle der Erlösungsämter Christi, in deren Auseinanderteilung auf die Glieder jenes sakramentalen Heilsorganismus, den wir die sakramentale Epiphanie Christi, den fortlebenden und fortwirkenden Herrn selber nennen durften. Somit bekommen die einzelnen Glieder, ein jedes in anderem Maß und in anderer Art, Teil am Lehramt Christi, an seinem Priesteramt, an seinem Amt als Herr und Haupt der Kirche, ja des ganzen Kosmos. Natürlich wird damit auch immer von der Fülle der Gnade Christi mitgeteilt. Was Christus allein innehatte in seinem geschichtlich-irdischen Dasein, das hat er in seinem mystischen Dasein auf viele verteilt, oder besser: was er allein vollzog, vollzieht er fortan durch viele, verschiedene Organe, die an seinen Ämtern teil haben, und das sind nicht bloß die Priester und Bischöfe. Wenn wir in der Kirche eine hierarchische Gliederung haben, so daß nicht alle Bischöfe, nicht alle Priester, nicht alle Laien, nicht alle Päpste sind, so entspricht das der sakramentalen Repräsentation Christi, dessen, der uns durch seine Ämter erlöst hat, der als Lehrer nicht dargestellt wäre, wenn es keine Hörende, als Priester nicht dargestellt wäre, wenn es kein Volk gäbe, für das geopfert wird, als Herr und Hirt nicht dargestellt wäre, wenn es keine Gehorchenden gäbe. Dabei ist jeder Laie in einer gewissen, ja bestimmten Weise doch auch Lehrer, Hirte und Priester in der Kraft seiner Verbindung mit dem Erlöser, wenn ihm auch Berufung und Befähigung zu bestimmten Formen der Ausübung dieser Ämter, ja diese Dienste als Ämter versagt sind.

Grundsätzlich erhalten alle auf Grund der Sakramente, die sie empfangen, teil an der Weltverantwortung des Herrn selber, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung und ihrem Haupt von Anfang an (Kol 1, 13 ff.). Darauf zielt ja ihre Eingliederung in ihn. Da sie zu Teilhabern an den Ämtern Christi werden, damit sie alle den einen Herrn darstellen, durch die Sakramente zu seinen Organen bestellt und erhoben werden, wird durch den Akt, der sie dazu erhebt, immer die Kirche aufgebaut, der geheimnisvolle Leib Christi. So zielt wahrhaftig das sakramentale Heilshandeln der Kirche immer auf sie selber.

## 2.

Für die einzelnen Sakramente nun deutet die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ von 1943 den spezifischen Beitrag zum Aufbau der Kirche an. Wir lesen dort: „Durch das Bad der Taufe wird der Mensch aus dem Tod der Sünde wiedergeboren und zum Glied der Kirche gemacht. Durch die Firmsalbung wird den Gläubigen neue Kraft verliehen, daß sie die Mutter

Kirche und den Glauben, den sie von ihr erhalten, tapfer schützen und verteidigen. Durch das Sakrament der Buße wird ein Heilmittel geboten, das nicht nur für das eigene Heil des Sünders sorgt, sondern zugleich von den anderen Gliedern des mystischen Leibes die Gefahr der Ansteckung fernhält und überdies ihnen noch Ansporn und Tugendbeispiel gibt. Durch die Eucharistie werden die Gläubigen mit ein und demselben Mahl genährt und gestärkt sowie untereinander und mit dem göttlichen Haupt des ganzen Leibes durch ein unaussprechliches göttliches Band geeint. Zuletzt steht die liebevolle Mutter Ekklesia den Todkranken bei, um dem Himmel neue Bürger und sich selbst neue Anwälte zu schenken.“ Von der Ehe, dem selbstverständlich sozialen Sakrament, heißt es, sie gewährleiste die äußere und geordnete Zunahme der christlichen Gemeinschaft und, was wichtiger sei, die richtige religiöse Kindererziehung, ohne die der mystische Leib Christi aufs schwerste bedroht sei. Beim ordo ist der ekklesiologische Bezug sowieso klar.

Darüber hinausgehend dürfen wir versuchen, noch mehr darüber zu sagen, inwiefern die Sakramente im einzelnen die Kirche, den mystischen Leib, aufbauen und inwiefern sich die Kirche durch ihre sakramentalen Lebensakte selber verwirklicht und vollendet.

Der reinste und erhabenste Akt, in dem sich das Leben der Kirche vollzieht, ist sicher das eucharistische Opfer, das Opfer des Neuen Bundes, das Christus selber in Gemeinschaft mit seiner Braut darbringt, und zwar so, daß es eine Repräsentation des Kreuzopfers des Herrn ist; es liegt formal in der Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn, also in dessen Speisewerdung, die als intendierte Hingabe an den essenden Menschen die ewige Selbsthingabe Christi an den Vater sichtbar darstellt. Darin vollzieht die Kirche mit Christus und Christus mit der Kirche jenen Kultakt, jene ganz vollkommene Verehrung Gottes, durch die sie zugleich immer wieder aufs neue, unaufhörlich vor Gott wohlgefällig und acceptabilis wird; gewiß, sie gibt sich an den Vater hin, sie betet ihn dadurch an, und es ist primär ein latreutischer Akt, den sie damit vollzieht; aber dieser Akt hat seine soterische Seite und ist ein echter Heilsakt. Durch ihn „erzwingt“ die Kirche als der fortlebende Herr ständig die gnadenhafte Liebesantwort des Dreifaltigen für sich, bleibt die Kirche im Licht der Liebe Gottes und bleiben ihr so alle Gnaden verfügbar, die sie vornehmlich in den Sakramenten weitervermittelt. Ohne dies Opfer wären ihre Sakramente Kanäle ohne Wasser, Leitungen ohne Strom, Staudämme ohne Schleusen, Adern ohne Blut. Durch dies Opfer bleibt sie selber reine Opfergabe, *hostia immaculata*, Spiegel und Zeichen Gottes, insbesondere des Ewigen Logos, aufgerichtet unter den Völkern, lichte Stadt Gottes, weithin sichtbar in ihrer Herrlichkeit, mitten in der Nacht leuchtend von

ihren unaufhörlichen Opferfeuern, bleibt sie eben die Epiphanie des Herrn, der immer noch sein Volk erlöst.

3.

Natürlich wird dies Opfer zu allererst in dem Sakrament des Fleisches und Blutes des Herrn, in dem mystisch-sakramentalen Essen und Trinken dessen, was durch und nach Opfer und Wandlung da ist, fruchtbar. Wer da ißt und trinkt, ißt und trinkt als Glied am mystischen Leib, durchseelt von einem Geist Christi, die Braut ißt und trinkt mit ihm; anders wird einer der sakramentalen Wirkung nicht teilhaft, die darin besteht, daß diese Speise ihn Christo selber weiter assimiliert; sie bewirkt eine innere übernatürliche Ähnlichkeit mit Christus selber und somit eine innigere Offenheit für das Wirken des Geistes Christi in ihm, so daß er dem leisen Wehen des Geistes gefügig wird, wie es der Herr selber war. So werden alle, die von diesem Brote essen und von diesem Blute trinken, in der mystischen Verwandtschaft miteinander gefestigt und verlebendigt. „Unus panis, unum corpus multi sumus“ (1 Kor 10,17). Die Eucharistie ist, weil sie dem einen Geist Christi, der Seele der Kirche, Raum bereitet, das „sacramentum unitatis“ (Augustinus) schlechthin. Durch kein anderes Sakrament geschieht eine so innige Reifung eines Gliedes am Leib des Herrn als Glied dieses Leibes. „Quod accipite, vos estis“ (Augustinus). Die Eucharistie ist in besonderer Weise ein kirchenbildendes Sakrament. Insofern sich in ihr die zukünftige Herrlichkeit eines Gliedes vorbereitet, bereitet sich auch die Herrlichkeit der ganzen Kirche in ihr vor.

Wie könnte der Priester als Organ des Herrn ihn selber anderswo inniger empfangen als in diesem Sakrament? Und wie wichtig sind die Priester in der Kirche und für die Kirche! Die Priester werden ja durch jene sakramentale Heilshandlung, die wir *ordo* nennen, die Väter in der Kirche und die Väter der Kirche. In besonderer Weise gilt das von den Vollpriestern, den Bischöfen. „In Christo Jesu per evangelium vos genui“ (1 Kor 4,15). Die Kirche wird, wie jeder lebendige Geist, gezeugt. In die Priester dringt das besondere amtliche Pneuma Jesu, des Christus. Sie sind ewiger Quellgrund des neuen Gottesvolkes und gewährleisten seine immerwährende Jugend. „Introibo ad altare Dei, ad Deum, qui laetificat juventutem meam“ (Stufengebet). Ohne die Priester gäbe es nicht ein Sakrament; das ist beachtenswert. Wenn auch ein Ungetaufter gültig taufen kann, es wäre dafür ohne das Opfer der Kirche, das nur die Priester darbringen, keine Gnade verfügbar. Am Anfang der Kirche stehen die Priester, die Apostel, vom Herrn bestellt und gesandt. Aus ihnen erneuert sie sich unaufhörlich. Ohne sie würde sie alt und der Geist in ihr würde schwach. Ohne sie würde die Wahrheit, die sie verkündet, bald blind und von Torheiten überwuchert, der Glaube töricht und voller Fabeln. Und noch einmal: Ohne sie gäbe es das Opfer des Neuen Bundes und das Essen und Trinken



des Leibes und Blutes des Herrn nicht. Der Geist würde nicht mehr gespendet, der Tod nicht mehr von den Seelen genommen. Wer hörte dann noch das Zeugnis für Christus und den Vater? Herrlicher und wirksamer als im Priester leben die Ämter Christi nicht fort; in ihrer Betätigung ersteht immer wieder nur Christus und mit Ihm die lebendige Kirche. Vor allem um der Priester willen können wir von der Kirche, der jungen Braut des Herrn, als der sakramentalen Epiphanie Christi sprechen. Sie sind das zeugende Prinzip, das ständig und unaufhörlich Pneuma und Leben in der Kirche weckt, so daß sie der fortlebende Herr bleibt.

Wenn wir dem *ordo* eine so große kirchebildende Funktion zuweisen, so liegt es uns fern, die *Tau fe* auf einen zweiten Platz zurückzustellen und sie für den Aufbau der Kirche weniger wichtig zu erklären. Gewiß, ohne das Priestertum und sein Opfer wäre die Gnade nicht verfügbar, die in der Taufe gespendet wird; sicher reicht die Taufe faktisch allein auch nicht aus, das individuelle Heil der Erwachsenen zu gewähren und zu gewährleisten; sie bedarf der Ergänzung durch die anderen Sakramente. Aber sie ist das *ostium sacramentorum* und setzt in jedem Menschen den Anfang des Heiles; ohne sie empfängt der Mensch in Wahrheit kein anderes Sakrament, wenn ihr zeitlich auch das Opfer der ersten Priester, der Apostel, vorangeht. Sie ist *Anfang* und Keim, der sich zum „Vollalter Christi“ entfalten soll. Jeder, der tauft, muß sich auf die Kirche beziehen, damit sein Taufakt lebenweckende Kraft habe. Was soll die *intentio faciendi quod facit ecclesia* effektiv anderes bedeuten als den Willen, Organ der fruchtbaren Kirche zu sein, die nur fruchtbar ist durch ihre Väter? Aus ihrem vom Heiligen Geist Christi erfüllten Schoß bringt so der Taufende, das ist der fortlebende Christus durch sein Organ ihre Kinder hervor, bringt sie in einer neuen Geburt hervor wie Säuglinge; alles in ihnen ist Anfang und drängt auf Entwicklung und Reifung. Da geschieht an ihnen die Umwandlung des alten Menschen, so daß er Christus anzieht und ein neuer Mensch wird (Eph 4,22 ff.). Im Geschehen der Taufe wird die Kirche zur *pia mater viventium*, zur *nova Eva*. In ihr sorgt sie für ihren eigenen Fortbestand in dieser Zeit, in der täglich ihre Glieder hinübergehen in die Endgültigkeit ewigen Lebens und aus der Zone ihrer Sichtbarkeit hinwegschwinden, ohne aufzuhören ihre Kinder zu sein. „Durch den einen Geist waren sie alle zu einem Leibe getauft“ (1 Kor 12,13).

So ist die Taufe ein Gegenstück zur *Ehe*, jenem sakramentalen Tun von Braut und Bräutigam als Gliedern Christi, das auch die Kirche und in ihr der Herr selber mitvollzieht und das durch das ganze Leben der Eheleute gnadenhaft weiterwirkt; die Ehe, „ein geheimnisvolles Gnadenzeichen Christi und der Kirche“ (*Casti connubii*), setzt wie die Taufe einen Ursprung; sie zielt auf die Heiligung jenes natürlichen Ursprungs, aus

dem hervorgeht, was an der Kirche sichtbar ist und der natürlichen Sphäre angehört, der Mensch. Mit der geschlechtlichen Beziehung soll auch das Kind geheiligt werden. Solang die Ehe dauert, bleibt sie ein Sakrament, fruchtbar für Partner und Kinder und fruchtbar die Verbindung zwischen Christus und seiner Braut, der Kirche, nachbildend. Da ist der Mann der „Erlöser“ seiner Frau und diese ist ihm in Ehrfurcht „untertan“ (Eph 5,22 ff.), wie es zwischen Christus und seiner Braut, der Kirche, gilt. Da wirkt das Väterliche und Mütterliche der Kirche selber. Wie könnte klarer die Beziehung der Ehe auf die Kirche ausgedrückt sein? So bleiben die biologischen Quellen der sichtbaren Kirche rein und geheiligt und fließen sie allezeit klar. Immer aufs neue wachsen ihr im Schoß der Ehe sozusagen als Rohmaterial potentielle Glieder nach, die auch dort wirkliche Glieder zu werden vermögen. Sicher wirkt dabei in der sakramentalen Ehe immer die Verantwortung des Christen für seine Kirche und seiner Kirche für Christus.

Damit kommt in der Ehe als einer speziellen Lebens-Situation das Sakrament der Firmung zur Frucht und Wirkung. Dies Sakrament bedeutet ja nicht bloß Vermittlung der Gnade, die dem jungen Bürger der Kirche, im Schoß der Familie erweckt und durch die Taufe ein Säugling in der übernatürlichen Ordnung geworden, als ein „Hormon“ der christlichen Erwachsenenheit eingesenkt wird, so daß er im Geist zu wachsen beginnt und darin fortschreitet und das Alter der Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit in Christus erreicht; vielmehr bedeutet es auch Indienstnahme für den Herrn der Kirche, Sendung und Ausstattung für jenen Dienst, wie er einem erwachsenen Bürger des Gottesreiches zusteht und zukommt. Es ist ein persönliches Pfingstfest für jeden Christen, bei dem der in der Kirche fortlebende Herr seinen Geist auf einen Getauften herabsendet. Was geschieht dabei anderes, als daß Christus selber diesem seinem Getauften real gegenwärtig wird, so daß er gerade dadurch zur Verantwortung für Ihn, für das Ganze der Kirche sowie für die Heilheit und Ganzheit des Lebens in ihr erweckt wird? Eine Heilheit, die in nichts anderem besteht, als daß alle Zeugen des einen Geistes sind. So aktiviert die Firmung die in der Taufe verliehene Gliedschaft im Ganzen; es gibt kein Gliedsein in der Kirche, das nicht hieße: um die anderen besorgt und für das Ganze verantwortlich sein. Die ultima consummatio baptismatis (Thomas), wie wir die Firmung mit Recht nennen, ist zutiefst gerade die Weckung der kirchebildenden Kräfte der Kirche selber. Sie bildet als Sakrament der Indienstnahme für die Kirche sowohl für die Ehe als auch für die Priesterweihe und das Priesteramt mit seinen mannigfaltigen Diensten, nicht ausgeschlossen jenen höchsten Dienst, der in der Darbringung des neutestamentlichen vollkommenen Christusopfers besteht und an dem alle Gefirmten teilhaben, das Fundament und die Voraussetzung. Wer gefirmt ist, muß vor allem am höchsten soteriologischen, d. h.

erlösenden Akt der Kirche, ihrem Opfer, teilhaben und teilnehmen; tiefer als darin kann sich eine Verantwortung für die Kirche nicht betätigen; eine tiefere Zeugenschaft gibt es nicht.

Die verantwortliche Vaterschaft, zu der der Priester durch die Weihe berufen und durch die Firmung prinzipiell befähigt wird, betätigt und verwirklicht sich nicht bloß im Lehren und Leiten, in der Ausspendung des Geistes Christi, sondern auch in der Rückgabe verlorenen Lebens; vor allem innerhalb des Geschehens der christlichen Buße. Dies Sakrament zeigt einmal deutlich wie kein anderes, daß der Empfänger nicht allein Objekt sakramentalen Tuns ist, das an ihm geschieht, sondern daß er es auch aktiv mitträgt, ja mitvollzieht, indem er in Buße und Bekenntnis die „Materie“ des Sakramentes erstellt; Kräfte des einen Geistes der Kirche sind es, die in ihm bei Reue und Bekenntnis wirksam werden, und die Kirche ist es, die ihn durch den Mund und das Wort des Priesters losspricht. Da nimmt ihn die Kirche mütterlich wieder in ihre Arme und holt ihn damit in sich hinein, um ihn aus sich heraus wieder neu zu gebären wie in „Mariae Verkündigung“ von Paul Claudel Violaine das tote Kind Maras durch ihre Umarmung wieder zum Leben erweckt. Die Reue des Beichtlings sind die Wehen zugleich der Mutter, die ihn wieder gebiert. So wird er, in *pacem ecclesiae* zurückgeführt, wieder voll ihres Lebens und Geistes und gehört wieder zu ihr. Aber mehr noch: Mit dieser zweiten Geburt und Versöhnung mit sich und ihrem Herrn erneuert die Mutter Kirche durch den Priester das büßende Glied wieder zu einem Sakrament für andere, das er schon durch Taufe und Firmung geworden ist; er ist fortan als Todsünder nicht mehr Gift für andere, wie es Elisabeth Langgässer in erschütternder Eindringlichkeit in ihrem Roman „Das unauslöschliche Siegel“ deutlich gemacht hat, sondern als lebendiges Glied wieder auch Gnade für andere. So erhält sich durch das Bußsakrament die Kirche selber als sakramentalen Heilsorganismus; sie ist ja dieser nur in dem Maße als ihre Glieder vom Geist Christi, des Ursakramentes, erfüllt sind. Ständig erneuert sie sich in diesem Sakramente selber, wirkt sie auf die kranken und toten Stellen ihres Leibes ein und sorgt dafür, daß sie die herrliche Trägerin des erhabenen, Gott Tag und Nacht versöhnenden Kultes und Gotteslobes auf Erden bleibt, die sie in Christus sein muß, die „Braut ohne Makel und Runzel“ (Eph 5,27).

Die Krankensalbung endlich, diese Hilfe, die die Kirche zur Bewährung in der letzten Angst und zum geistlichen Kampf in der letzten Anfechtung gewährt, ist das Sakrament der Sicherung der Ernte; ja der Kirche selbst bei ihrer ständig sich vollziehenden Umwandlung in die himmlische Stadt Gottes und das ewige Reich Gottes. Was sie durch ihr Heilshandeln in den Menschen geweckt, behütet, entfaltet hat, das sichert sie durch diese geheimnisvolle Stärkung und sichert damit ihren eigenen Hinübergang, ihre eigene Hinüberwandlung in die endgültige unsichtbare

Gestalt. So steht des Sakrament auf der Schwelle, über die die Kirche in ihre Herrlichkeit eingeht und zugleich schon hinüberreicht in die „Kirche der Heimgekehrten“ (Hugo Lang).

#### 4.

So gilt es wohl: Aus den Sakramenten wächst die Kirche und baut sie sich auf. Aus der Kraft ihres immerwährenden Opfers macht sie im Sakrament der Eucharistie ihre Glieder und sich selber Christus ähnlich und dem Geist des Herrn geöffnet und gefügig, so daß sie Kraft- und Wirkfeld des Herrn bleibt; im ordo sichert sie sich ihre mystische Fruchtbarkeit und väterlich-zeugende Kraft, so daß sie als sakramentale Epiphanie Christi Bestand hat; in der Taufe wird sie für diese Weltzeit die *pia mater*, die von väterlicher Zeugung befruchtet unaufhörlich aus ihrem Schoß neue Glieder gebiert; durch das Sakrament der Ehe heiligt sie die kleinste Gemeinschaft, die es in ihr gibt, die Familie, so daß eines für das andere und die Eltern für ihre Kinder wahrhaft ein Sakrament zu sein vermögen; sie faßt damit die Quelle, aus der ihre Kinder sozusagen als Rohstoff kommen, und gibt dem kleinsten Gefüge in ihr, der Zelle, Zusammenhalt in Christus. Die Firmung, das Sakrament christlicher Erwachsenenheit erfüllt sie mit dem Geist der Verantwortung für sich, für die einzelnen Glieder und die Welt, so daß sie fortwährend für den Herrn Zeugnis ablegt, weil er in ihr die Menschheit erlöst. Durch das Bußsakrament erhält sie sich gesund, jung und heilkräftig, daß sie weiterwächst, um schließlich durch die Letzte Ölung ihre Hinüberwandlung in ihre ewige Gestalt zu sichern, das Aufblühen des Keimes der Unsterblichkeit, der in ihr ruht, zur Glorie des Herrn zu gewährleisten. Durch die Sakramente geschieht alles, wessen sie bedarf. Dies, ihr siebenfaches Heilshandeln, durchaus kein Sonderfall in ihr, sondern ganz den inneren Gesetzen ihres Seins entsprechend, fügt die mystische Gemeinschaft des Leibes des Herrn, ist der Ursprung ihrer ständigen Selbsterneuerung; es bewirkt, daß sie sich nach Art eines Organismus selbst erhält und entfaltet, es bildet Organe und Zellen und erhält sie „strahlend rein, ohne Flecken, ohne Runzeln und dergleichen . . . heilig und makellos“ (Eph 5,27). So gelangt die Kirche durch ihre Sakramente zu der Herrlichkeit und Vollendung, die ihr als Braut des Herrn zukommt. Da die Sakramente Lebensakte der Kirche sind, gewiß nicht die einzigen, so vollendet sie sich auch durch ihren ständigen Selbstvollzug wie jedes Leben.

So stellt sie sich durch die Sakramente als Volk Gottes und Epiphanie Christi im Ganzen, aber auch in jedem einzelnen Glied dieses geheimnisvollen Leibes dar. Wenn Adalbert Stifter im „Nachsommer“ den Freiherrn von Risach zu Mathilde sagen läßt „Das ist die größte Hilfe, daß Du bist“, - die Sakramente machen jeden einzelnen für das Ganze wie für den einzelnen zu einer noch größeren Hilfe, zu einem Sakrament, wie Taufe, Fir-



mung, Priesterweihe und Ehe, diese für den Ehepartner und die Kinder; die Buße stellt ihn als Sakrament wieder her. Da trägt einer in Treue und Gnade das Leben und Christusgeheimnis des anderen in Händen; da ist nicht bloß objektiv Gemeinde und mystischer Leib, sondern auch subjektiv das, was man „Gemeinschaft“ nennt. Ein übernatürlich-sozialer Organismus soll durch die Sakramente werden, „eine beseeltere vollentblühende Welt“ (Hölderlin), eine neue Menschheit, erfüllt und gefügt vom hohen Geist verantwortungsbewußter Liebe, dem Heiligen Geist unseres Herrn. Die ganze Menschheit soll erlöst zum „Vollalter Christi“ heranreifen, damit Christus das Leben aller sei, nachdem er der Weg aller ist und seine immerwährende Heilsgegenwart über allen leuchtet. Es soll Kirche werden. Sie kommt durch die Sakramente als „Universalsakrament“ zu ihrer reinsten Selbstverwirklichung. Dann wird sie einmal nur mehr gemeinschaftliche Anbetung des Dreifaltigen und Stimme dessen sein, der nichts Höheres vollbringt, als daß er den Vater verherrlicht.

---

Um diese rein dogmatische Schau einer Ekklesiologie um der Widmung der Arbeit willen noch kurz ins Praktische zu wenden: Kirche ist die höchste Gemeinschaft, die sich denken läßt. So kann man unsere Sätze auch formulieren: „Sakramente aus der Gemeinschaft — Gemeinschaft aus den Sakramenten“ und wir dürfen bei dem Wort Kirche auch an die Gemeinschaften denken, die als Bistumsvolk um einen Bischof geschart sind, als Pfarrvolk um einen Pfarrer. Diese Gemeinschaften heißen in der Schrift (Apk.) nicht *ecclesiolae*, sondern gewichtig wie die Gesamtkirche selber *ecclesia*. Ebenso aber dürfen wir auch an jene Gemeinschaften denken, die sich auf Grund gleicher Gesinnung und aus dem Geist der Freundschaft heraus unter einzelnen Kindern der Kirche, Laien oder Priestern mit Billigung der Kirche bilden. Überall, wo Brüder „*cor unum et anima una*“ (Apg 4,32) sind, ist Kirche und Christus „mitten unter ihnen“ (Mt 18. 20).

Was über die objektive Wirksamkeit der Sakramente dogmatisch Richtiges zu sagen ist, - in concreto wird es doch so sein, daß sich das eigentliche Gnadenmaß nach der Gnadenfülle nicht nur der Gesamtkirche, sondern auch der Gemeinschaft richtet, der Empfänger und Spender eines Sakramentes angehören. Es ist kein Zweifel, daß hier das Pneuma verschieden stark und reich, aber auch verschieden schwach vorhanden sein kann. Eine *ecclesia* kann vor Gott in verschiedener Weise Gültigkeit haben, je nachdem in ihr das Pneuma mehr oder minder lebendig ist. Es gilt ja für die Kirche als Ganzes wie für ihre einzelnen Teile das „duo-theletistische Prinzip“. Es ist daher nicht verwegen, anzunehmen, daß das Heilshandeln der Kirche um so wirksamer ist, je machtvoller das Pneuma der Gemeinschaft, je inniger diese in Christus eine Einheit ist; es hängt viel davon ab, auf welches depositum hier der Spender eines Sakramentes

zurückgreifen kann. Da gibt es ein Mehr oder Minder wie es eben Unterschiede in der Pneuma-Erfülltheit der einzelnen Kirchen, Bistümer, Pfarreien, Klöster, Kongregationen gibt. Liegt nicht darin der Grund für ein gewisses Schwachsein der Firmgnade bei Leuten aus spezifisch katholischen Gebieten, wenn sie in die Diaspora kommen? Sind diese Gebiete wirklich noch so katholisch? Möchten wir nicht meinen, daß auch die Ehegnade bei der hohen Kraft des Ehesakramentes eigentlich viel stärker sein müßte als sie es ist? Wie herrlich könnte umgekehrt der Geist Christi in einem kirchlich geeinten Deutschland blühen! Spaltung ist Schwächung. Wie schwach ist die getrennte Christenheit seit Jahrhunderten!

Wenn also die Sakramente aus der Gemeinschaft kommen, dann müssen wir Priester alles darauf anlegen, in unseren Pfarreien die echten übernatürlichen Reichtümer zu mehren, den Geist der Frömmigkeit, des Gebets, der Opferliebe. Je mehr hochgemute fromme Seelen wir haben, und je mehr wir selber dazugehören, desto fruchtbarer wird unser sakramentales Wirken sein. Denken wir daran, daß auch wir persönlich zur Bildung des allgemeinen christlichen Niveaus beitragen, daß aber auch wir unserem eigenen sakramentalen Handeln Gnade dazugeben und Gnade wegnehmen können, sosehr auch gilt, daß wir immer Gnade vermitteln, wenn wir Sakramente spenden!

Ebenso gilt, daß Gemeinschaft aus unserem sakramentalen Wirken für unsere Pfarrei fließt, wie unser sakramentales Wirken Frucht aus der Gemeinschaft zieht. Der Geist der Liebe, in dem sich die Kirche aufbaut, Herzlichkeit und gläubige Gesinnung nehmen zu. „Gottes Ackerfeld“ trägt Frucht; „Gottes Bauwerk“ - lauter Bilder für unsere Pfarreien nach 1 Kor 3,9 - wächst empor. Es gibt keine wirksamere Methode, unsere Pfarreien zu „erbauen“, als die Pflege sakramentalen Lebens. Darüber müssen wir unser christliches Volk belehren, dazu müssen wir es führen, darin müssen wir es erhalten. Darin wächst es zu einem Volk Gottes, zu einem heiligen Anteil des Herrn, zur Schönheit der ewigen Gottesgemeinde heran. Auch priesterliche Freundesgemeinschaft ist „Kirche“ und auch dafür gilt: Sakramente aus der Gemeinschaft - Gemeinschaft aus den Sakramenten. Aber damit begänne ein neues Thema.

# Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht

Von Professor Joseph L o r t z, Mainz

## II. Teil

### 6. Einzelfragen:

Auf dem Hintergrund der vorstehenden Darlegungen können wir versuchen, Newmans Gedanken zu einzelnen kirchengeschichtlichen „Trübungen“ in der Lehrverkündigung (so wollen wir sie einmal nennen) kurz darzustellen. Darstellen heißt noch nicht einfachhin zustimmen. Eine wissenschaftliche, theologisch wie geschichtlich abschließende Bewertung steht auch nach S c h i f f e r s schönem Buch über „Die Einheit der Kirche bei Newman“ (auf der Basis einer erschöpfenden Kenntnis der einschlägigen neuesten katholischen und evangelischen Theologie aufruhend), das die von Newman behandelten Details leider nicht kritisch angeht, noch aus. Unser Ziel ist ein anderes: unter Vorlegung einiger sich aufdrängender kirchengeschichtlicher Ergänzungen zu sehen, wie in einem anerkannt katholischen System diese kirchengeschichtlichen Irregularitäten aus einer breiten theologischen Unterlage einheitlich erklärt, oder doch aufgeheilt werden können, ohne daß man zu vordergründigen Harmonisierungsversuchen Zuflucht zu nehmen braucht.

a. Der Wichtigkeit nach stehen an erster Stelle die in der Forschung oft verhandelten „Fälle“ der Päpste Liberius (352-366; im Kampf um das Nicaenum gegen die arianischen Glaubensformeln) und Honorius (625-638; im Kampf gegen den Monotheletismus). Von diesen Päpsten sagt Newman, daß sie offenkundig „einfach nicht zu rechtfertigende Handlungen“ vollzogen, die vielmehr einen „wirklichen Verrat an der Wahrheit“ darstellen<sup>43</sup>. Aber diese Stellungnahme könnte doch gerechtfertigt werden, weil und insofern diese Päpste der Meinung waren, ihre erste Pflicht sei es, der Christenheit Frieden, Einheit und Zusammenhalt zu sichern. Zugrunde läge folgendes Prinzip (das die genannten Päpste allerdings falsch angewandt hätten): „daß keine Handlung theologisch ein Irrtum sein kann, die unbedingt und zweifellos für die Einheit, Heiligkeit und den Frieden der Kirche notwendig ist; ... Wenn man nun sicher sein könnte, daß wirklich eine Notwendigkeit vorläge, so dürfte man das Prinzip wohl zugeben ...“, aber es müßten auch die höchsten Garantien für die richtige Anwendung gegeben sein<sup>44</sup>.

Man darf durchaus der Meinung sein, daß Newmans klassische Knappheit bei der Behandlung der beiden schwierigen Fälle nicht ausreicht. Seine Beurteilung der beiden Päpste im Verhältnis zur Wahrheit der

<sup>43</sup> John H. Newman, Die Einheit der Kirche und die Vielfältigkeit ihrer Ämter (Freiburg 1947) 73.

<sup>44</sup> a. a. O., 74.

Lehre einerseits, zur seelischen und theologischen Kompliziertheit der historischen Lage andererseits, schöpft die Problematik kaum aus. Newmans eigener Vorbehalt („wenn man sicher sein könne . . .“) deutet dies an.

Daß Papst Liberius, „der erste Papst“, wie er genannt wurde, der Gegner Alarichs (als des Kaisers [Honorius] Versagen den Papst, wie so oft in den folgenden Jahrhunderten, geradezu in die politische Macht hineindrängte, damit die Kirche Roms und seine Gläubigen nicht dem Untergang preisgegeben würden), daß also dieser Papst als Verbannter seinen Mann als Glaubensbekenner stand, auch, daß gerade er verlangte, daß alle „*causae maiores*“ vor den Apostolischen Stuhl zu bringen seien, gibt Newmans Ausführungen, soweit sie zugunsten des Papstes lauten, eine nicht unbedeutende positive Ergänzung; für die Einschätzung des Papstes Honorius muß festgehalten werden, daß der Patriarch Sergius in seinem Brief geschickt die Sorge um das Seelenheil der Monotheleten ins Spiel gebracht hatte. Andererseits war es zwar verhängnisvoll, daß Honorius die Tragweite des Kampfes nicht erfaßt hatte und das Ganze für einen Kampf um Worte zu halten geneigt war; aber Unklarheit oder auch Unterschätzung der praktischen Wichtigkeit (ja Notwendigkeit) einer dogmatischen Formel ist noch nicht Verrat an der Wahrheit.

Für die Festigkeit der These Newmans ist wichtig, daß er (ob mit Absicht oder als Ergebnis ungenügender kirchenhistorischer Kenntnisse kann dahingestellt bleiben) für sich die ungünstigste Position wählt, daß er eine scheinbare oder wirkliche Schwäche der Wahrheitsverkündung in einem recht bedrängenden Ausmaß anerkennt - und er eben doch ein noch so geringes Zurückweichen in der Anerkennung der Unfehlbarkeit der Kirche und näherhin der Päpste nicht kennt.

Theologisch wichtiger ist dies: die Entwicklung<sup>45</sup> der Kirche und ihrer Lehre schließt auch eine Entwicklung in sich vom Bewußtsein des Anspruchs, den die Offenbarung an die Gläubigen stellt. Das, was z. B. die Bestellung Petri zum Felsengrund der Kirche bedeutet (Mt 16, 18), und was also in diesem Stück im Glauben anzunehmen und zu bekennen ist, hat sich die Jahrhunderte hindurch langsam geklärt. Eine eigentliche Definition erging erst auf dem Vatikanischen Konzil, d. h. im Jahre 1870. Entsprechend ist für die Beurteilung der zur Verhandlung stehenden Fälle entscheidend, daß es eine theologisch genaue Bestimmung und Abgrenzung des obersten päpstlichen Wächteramtes weder für die Verkündigung der Lehre noch für die Aktivierung der Hirtensorge und der Autorität des Königsamtes im 4. und 7. Jahrhundert gab. Hierzu ist der Anspruch des römischen Bischofs, der oberste Hüter der reinen Lehre und der oberste Richter in der Kirche (alle *causae maiores* vor seinem Stuhl! s.

<sup>45</sup> S. u. Abschnitt 7.



oben) zu sein, kein Widerspruch, sondern die wesenhafte Ergänzung. (Die Geschichte des kirchlichen Lebens des Mittelalters unter diesem Gesichtspunkt ist zu einem großen Teil erst noch zu schreiben.)

Wie immer man nun zu diesen Erwägungen, Ergänzungen und Vorbehalten stehen mag, man wird beeindruckt sein dürfen von Newmans theologischer Gesamtkonzeption, in der die verschiedenen Ämter der Kirche als ein untrennbares Ganzes behandelt werden, in dem keines für sich allein steht, und in dem man keines isoliert betrachten darf, obschon die Lehre das Fundament von allem, diese aber unabänderlich ist und immer unfehlbar vorgetragen werden muß. Newman realisiert, wie schon gesagt, gerade hier eine ungewöhnliche Kraft der Synthese, die bis zur Bewältigung einer äußersten polaren Spannung geht; es ist die Bewältigung einer sprengenden Paradoxie, die in der Inkarnation und im Gekreuzigten vorgebildet ist und den Kern aller *theologia crucis* bildet. Diese Bewältigung möchte allerdings die vorliegende „äußerste polare Spannung“ in keiner Weise verneinen oder verharmlosen.

b. Die Behandlung der simonistischen, häretischen und schismatischen Weihen im Mittelalter empfindet Newman als noch belastender. Hier ist zunächst festzuhalten, daß das zur Beurteilung stehende Material ungewöhnlich weitschichtig ist und daß die zeitgenössischen Aussagen in ihrem theologischen Wert zu einem beträchtlichen Teil nicht präzis gekennzeichnet sind. Im Bewußtsein der zu schützenden unabdingbaren Werte der Offenbarung und des Glaubens (und auch im natürlichen Drang, die potestas zu mehren) haben sich kirchliche Äußerungen nicht selten einer amplifizierenden, auch superlativistischen Formulierung bedient, die die theologischen Konturen nur unklar erkennen läßt. Auffassungen und Ansprüche, die wir heute als offenkundig zeitgebunden und zeitbedingt erkennen, sind häufig, rein dem Wortlaut nach, in einer Form vorgetragen, die eine absolute und zeitlose Gültigkeit auszudrücken scheint. Eine Fülle von mittelalterlichen kurialen Äußerungen über die *plenitudo potestatis papae in temporalibus* gehören hierher, die offenbar von der Kirche nicht als zum *depositum fidei* gehörend betrachtet werden. Wie die Heilige Schrift, so hat sich eben auch die Kirche (wenigstens oft) nicht einer abstrakt kritischen, sondern einer lebensvollen Form der Aussage bedient.

Die Problematik der umstrittenen Weihen illustriert Newman u. a. am Beispiel Leos IX. (1049—54). Dieser Papst, so sagt er, habe auf einem Konzil die simonistischen Weihen für ungültig erklärt, aber die kirchliche Wirklichkeit seiner Zeit habe ihn gezwungen, „eine mildere Entscheidung zu erlassen“. Hier sei die richtige Lösung herbeigeführt worden „durch die Logik der Tatsachen, die zu Zeiten über alle positiven Gesetze und Rechte hinweggeht und deren Wirksamkeit bis hart an die Grenze der unwandelbaren Wahrheiten in der Religion, Sittenlehre und Theologie

reicht“<sup>46</sup>. Daß solche Logik der Tatsachen Recht haben könne, beruhe darin, daß „es unvorstellbar ist, daß der Herr und Schöpfer der Kirche wollte, daß die Ausübung eines ihrer Ämter zur Vernichtung eines anderen führe“<sup>47</sup>.

Die Formulierungen lassen Newmans Auffassung gut heraustreten. Aber der historische Tatbestand ist nicht exakt beschrieben. Denn tatsächlich waren die Ansichten des Papstes und seines ersten Konzils (Lateran April 1049)<sup>48</sup> in diesem Fall zunächst getrennt. Die Konzilsväter wehrten sich in scharfer Form gegen des Papstes Forderungen. Indem sie klar machten, daß bei der Durchführung der strengen Auffassung des Papstes die Mehrzahl der Kirchen verwaist sein würden, waren sie es, die auf dem Konzil selbst jene Logik der Tatsachen zur Geltung brachten, von der Newman spricht.

Aber das, was wir die damalige Gregorianische Reform nennen, enthält eine solche Fülle ähnlicher sich kreuzender, vorpreschender und mehr oder weniger nachgebender Ansichten, daß nur eine erschöpfende Besprechung des ganzen Kampfes zu einem abschließenden Urteil führen könnte. Der von Newman angeführte Fall des ersten Konzils Leos IX. hat immerhin beispielhaft hinweisende Bedeutung und belegt, wenn man ihn stellvertretend für das ganze Ringen nimmt — Kampf um die Selbständigkeit des Religiösen und Kirchlichen und ihren höheren Wert gegenüber der weltlichen Gewalt — gut die von ihm aufgestellte These.

c. Leichter liegen dogmatisch (von der päpstlichen Unfehlbarkeit her) die beiden folgenden von Newman besprochenen Fälle, besonders, weil im Fall der Ketzertaufe der römische Bischof gegen einen großen Teil von Bischöfen die gesunde Lehre vertrat. Wer freilich die geschichtliche Wirklichkeit, besonders in den früheren Jahrhunderten der Ausformung, zu wägen gelernt hat, wird sich der Deutungskraft auch dieser Beispiele für unsere Darstellung (daß auch die unfehlbare Lehrverkündigung an den Unvollkommenheiten, die der Fleischwerdung anhaften, mitzutragen hat) nicht leicht entziehen können:

Im Donatistenstreit anerkannten die afrikanischen katholischen Bischöfe gegen Rom die donatistischen schismatischen Weihen, d. h., sagt Newman, „die Theologie weicht einem kirchenpolitischen Bedürfnis; das Anliegen des Friedens und der Einheit weist einen sichereren Weg, zu Lehrentwicklungen zu kommen, als unmittelbar theologische Methoden“<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> a. a. O., 77.

<sup>47</sup> ebd.

<sup>48</sup> Mansi 19, col. 721 ff.

<sup>49</sup> a. a. O., 78.

Als Beispiel kirchenpolitischer Hereinwirkung kann man dies wohl gelten lassen. Aber die dogmatische Frage ist an dieser Stelle anscheinend weder präzise gestellt noch bis zu Ende durchdiskutiert. —

Eindringlicher spricht die römische Anerkennung der Ketzertaufe, d. h. der Taufe durch Sekten, „die nur einen geringen oder gar keinen Anspruch darauf hatten, eine wirkliche Taufe zu erteilen, und wo in vielen oder den meisten das überreichlich vorhandene Übel das spärliche und schwächliche Gute überdeckte“<sup>50</sup>. „Die Apostolischen Kanones sagen: Diejenigen, die von Häretikern getauft sind, können nicht Gläubige sein“<sup>51</sup>. Nachdem ursprünglich in der westlichen Kirche, auch in Nordafrika, die Ketzertaufe anerkannt worden war, setzt mit Tertullian (*De baptismo* 15) eine Wende ein. Synoden und Kirchenschriftsteller lehnten von da über Cyprian zu Cyrill von Alexandrien, Athanasius und Ambrosius die Ketzertaufe ab<sup>52</sup>. Die Verurteilung erfolgte nicht nur in sachlicher Ablehnung, sondern auch in teilweise außerordentlich scharfen Formulierungen als Unheil und als das Gegenteil der Erlösung und als Verführung zum geistlichen Untergang<sup>53</sup>. — Daß sich dann durch Augustinus die römische Auffassung durchsetzte, beurteilt Newman dahin, daß es „rätlich“ und „zur Pflicht“ wurde, diese „bedingte Taufe“ anzuerkennen, wenn nicht der Kreis der Anhänger der Kirche beschränkt und die Katholizität der Kirche beeinträchtigt werden sollte. Es sei ein Blick gewesen auf die in ihnen vorhandene „wie auch immer schlafende - Wahrheit“. „Der Herrscherstuhl des hl. Petrus, immer auf der Ausschau nach Erweiterung des Reiches Christi, begriff dies wohl“<sup>54</sup>. Durch den ausdrücklichen Hinweis darauf<sup>55</sup>, daß die Taufe als die Pforte zum Christentum und seinen anderen Sakramenten galt und der Seele ein übernatürliches Merkmal einbrannte, so daß „die Häretiker weit und breit, wenn sie getauft waren, Kinder der Kirche“ waren, öffnet Newman den Weg zur Begründung der Rechtfertigung der Ketzertaufe als *opus operatum*, ohne aber diesen Gedanken auszuführen.

<sup>50</sup> a. a. O. 79.

<sup>51</sup> a. a. O. 87; vgl. MPG 1,947—950; Col. wird die Taufe der Häretiker das Üble genannt (μόλυσμα), durch welches die so Getauften der gleichen Verdammung verfallen wie die Häretiker; denn jene sind ja keine Priester (ιερείς). — Von Ketzern Getaufte werden nicht des Geheimnisses teilhaftig (initiati; μεμύνηται) und empfangen nicht Nachlaß der Sünden, sondern Einbindung in den Unglauben (δεσμὸν ἀσεβείας).

<sup>52</sup> Vgl. Altaner, *Patrologie* (Freiburg 1958): Tertullian S. 137; Cyprian S. 153; Athanasius S. 249 ff.; Augustin S. 391, 408.

<sup>53</sup> Vgl. außer Anm. 51 die einzelnen Unterschriften mit den dazugehörigen Urteilen der Synode vom Jahre 258 unter Cyprian (PL 3, 1130 ff.; 1047 ff.): Qui haereticorum baptismum probant, nostrum reprobum efficiunt (Col. 1131). Haereticus haereticum baptizans simul cum eo in mortem cadit (Col. 1143).

<sup>54</sup> a. a. O. 80.

<sup>55</sup> a. a. O. 79.

d. Zusammenfassend darf wiederholt werden, daß Newmans Ansichten und Urteile mancherlei Fragen offen lassen. Insbesondere werden wir für Liberius und Honorius die von Newman gewünschten, restlos klärenden Details über die Absichten dieser Päpste, aus denen heraus sie sprachen, wahrscheinlich nie kennen. Und also werden wir unter dem Druck einer wie immer zu benennenden Unklarheit des theologisch-historischen Befundes verbleiben. Kleingläubig aber wäre es, jede derartige Belastung theologisch *a priori* als unmöglich erklären zu wollen, und *à tout prix* eine historische Glättung bzw. Einebnung aller Details erzwingen zu wollen. Weder die Verheißung Mt 16, 18.19 noch Joh 21, 15 ff., noch alle Aussagen über die Makellosigkeit und Unfehlbarkeit der Kirche sind in ihrer Gültigkeit abhängig von der ohne Rest aufgehenden Lösung oder der Nichtlösung dieser historischen, im übrigen so wichtigen, Fragen.

Zusammen mit den Erwägungen über die Eigenart der biblischen Sprache, über die Oikonomie des Alten und des Neuen Testaments und bestimmte „ausweitende“ Aussagen im Neuen Testament, führen uns die besprochenen kirchengeschichtlichen Tatbestände und ihre Problematik zu dem mahnenden Schluß, den Begriff „christliche Wahrheit“ nicht zu intellektualistisch oder gar konzeptualistisch zu fassen. Da Sünde und Irrtum sich in historischen Tatsachen dargestellt haben, und da die in der Geschichte vorgetragenen verschiedenen Überzeugungen der Menschen sich vielfach kraß widersprechen, ist es unmöglich, einen historischen Tatbestand (und mag er von noch so großer Reichweite sein) an sich schon als Wahrheitsbeweis<sup>56</sup> anzunehmen. Aber andererseits ist ernst zu bedenken, daß sich nichts in der Geschichte des Menschengeschlechts und der Kirche entfaltet hat ohne den Willen des Herrn der Geschichte. Ihr Inhalt entspricht offensichtlich manchmal keineswegs unseren frommen Vorstellungen von dem, was angeblich Gottes Wesen und Willen angemessen sei, sondern liegt vor uns in einer *a priori* unvorstellbaren, oft höchst seltsamen Buntheit, deren Tatsächlichkeit wir einfach anzuerkennen haben. Der Wahrheitsbegriff muß dieser lebendigen, auch bedrohenden Vielfalt entsprechen. Eine einseitig intellektualistische Auffassung der christlichen Wahrheit würde auch der Fülle des lebendigen religiös-prophetischen Bibeltextes nicht gerecht, es würde ihn aushöhlen und austrocknen. Korrektheit der Formel ist noch nicht Wahrheit.

Entscheidend bleibt nur dies Eine: daß in dieser Buntheit und durch ihre Dunkelheiten hindurch die Wahrheit sich in ihrem wesentlichen Gehalt mit hinreichender Klarheit - und also siegreich - dokumentiert. Und dies eben lehrt trotz allem der Befund. Denn - um es nochmals zu wieder-

---

<sup>56</sup> Tatsachen, die aus sich heraus die Wahrheit durch einen besonderen göttlichen Machterweis aussprechen (Wunder, Weissagungen) klammere ich hier aus.



holen - alles, was aus Schrift und Geschichte uns veranlaßte, den Wahrheitsbegriff in der angegebenen Form auszuweiten, nimmt ihm nichts an Kraft und Entschiedenheit, es mehrt sie. Dies bleibt, wie schon ausgeführt, unangetastet die unentbehrliche Voraussetzung: jede Wahrheit, über die man sich verständigen will, also auch die Verkündigung der Kirche, muß in einem entscheidenden Kern erkennbar und umschreibbar sein. Dies ist das A und O jeder Wahrheitsdefinition, auch aller christlichen Wahrheit. Daß die moderne Philosophie und ein Teil der evangelischen Theologie diesen Kern vergaßen, ist vorzüglichste Ursache der geistigen und geistlichen Auflösung, in die wir zu unserem Unheil hineingeraten sind. Es ging der Maßstab verloren, der allein über Gefühl und Andeutungen hinaus eine sinnvolle und kontrollierbare Unterlage gibt. Aber auch in dieser Frage muß sich die durch den komplexen Befund der Schrift und der Kirchengeschichte verlangte und von der katholischen Exegese grundsätzlich proklamierte Synthese bewähren. Der feste erkenn- und umschreibbare, unveränderliche objektive Kern und die angedeutete ausstrahlende Lebendigkeit müssen zusammen festgehalten werden und in der Verkündigung zum Tragen kommen.

## 7. Einheit und Entwicklung der Lehre

a. Und nun führen wir in die Bestimmungen dessen, was „Einheit“ des Christentums sein kann, den gelegentlich schon erwähnten Begriff<sup>57</sup> der Entwicklung ein, der das Christentum als ein auch historisches Gebilde gemäß der Ankündigung des Herrn unterworfen ist.

Ob diese Entwicklung eine Bedrohung der Einheit war oder wurde oder sein kann - sie gehört zu den Grundtatsachen des Christentums, die es von der Gnosis und jeder Art akuten Spiritualismus trennen. Das Christentum ist der Eintritt des Göttlichen in die Geschichte. Die Form, die der Herr seiner Botschaft gab, hat sich dieser Tatsache gemäß, und wie vom Herrn vorausgesagt, entwickelt.

„Die Kunst ist noch nicht erfunden, daß ein Baum wachsen könne ohne Rinde“<sup>58</sup>. Die Rinde ist am Anfang des Wachstums verhältnismäßig weich. Sie wird mit der Zeit kräftiger, aber auch härter; sie schützt das Leben, setzt ihm aber auch Grenzen, weist ihm andererseits auch den Weg zur Höhe oder erlaubt ihm diesen Aufstieg.

Bild bleibt immer Bild. Aber innerhalb dieses Vorbehalts darf das hier gebrauchte berechtigterweise auf das Leben der Kirche und ihr Bekenntnis ernstlich angewendet werden.

<sup>57</sup> S. oben S. 80.

<sup>58</sup> Ad. v. Harnack in seinem Vortrag in Bonn 1922 anlässlich des 100. Geburtstages von Ritschl; Smend-Verzeichnis 1352.

Schon die vorbereitende Oikonomie des Alten Bundes (mit ihren beträchtlichen Niveauunterschieden der geoffenbarten Religion) und des Neuen Bundes<sup>59</sup> weisen bedeutungsvoll darauf hin, daß die Entwicklung zum Wesen der Offenbarung Gottes, so wie er sie uns in der Geschichte hat darbieten wollen, gehört. Tatsächlich hat ja die Kirche in einem erstaunlichen Umfang eine Entwicklung durchgemacht. Daran nimmt auch ihre Lehre teil, obwohl sie unveränderlich ist. Mit dieser Grunderkenntnis muß man Ernst machen, man darf sie nicht zu einem leeren Wort erniedrigen.

Die Entwicklung der Lehre der Kirche seit den Tagen der Apostelgeschichte durch die Dogmengeschichte aller Jahrhunderte hindurch ist ein Prozeß reicher Entfaltung, aber damit natürlich auch ein Prozeß begrenzender Festlegung. Keine Frage, daß weder der evangelische Christ (ich spreche von den bekenntnisgebundenen) noch der Katholik heute auch nur annähernd so frei der Offenbarung gegenübersteht wie etwa ein Gläubiger des ersten Jahrhunderts, als weder das „*homoeousios*“, noch der Primat des Papstes, noch die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel definiert waren.

Die Dogmenformulierung ist eine wesentliche Funktion der Kirche. Sie ist sogar eine Lebensnotwendigkeit, wenn die Wahrheit bewahrt werden soll. Wenn man das Problem kirchengeschichtlich durchdenkt, tritt das in großer Eindringlichkeit zu Tage. Die Sicherung des trinitarischen Glaubens mit den näheren christologischen Bestimmungen der ersten Konzilien lassen das in ihrem gegenseitigen logischen Zusammenhang in besonderer Stringenz heraustreten. An Erscheinungen wie Ockham oder Erasmus, die zwar im katholischen Raum verbleiben, aber das Dogma möglichst reduziert sehen möchten<sup>60</sup>, kann man die gleiche These gleichsam negativ anschaulich machen, bzw. die Gefährlichkeit einer Unterbewertung der Dogmenformulierung erkennen. Daß man einen Unterschied machen muß zwischen Dogmatismus (der unchristlich ist, weil ihm die Liebe fehlt) und dem genuin christlichen Dogma, das Garant der Freiheit ist, sei nur eben angemerkt<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> S. oben 22.

<sup>60</sup> Ockhams Denken von der *potestas Dei absoluta* aus entwertet - konsequent zu Ende gedacht - das Dogma überhaupt; für Erasmus aber ist sein Wunsch, es möchten doch nicht so viele „Lehren“ in der Kirche festgelegt werden, ein Grundmotiv (*De libero arbitrio* Ia 7; und oft). Daß hierin auch ein sehr berechtigtes Motiv enthalten ist, beseitigt nicht die Gefahr dessen, was ich bei Erasmus seinen Adogmatismus nenne. Der Ausdruck besagt nicht, daß Erasmus den Boden des Dogmas verlassen habe, er deutet eine Ausrichtung des Denkens an, bei der das „*sentire cum ecclesia*“ auf ein gefährliches Minimum reduziert ist; konsequent weiterentwickelt hat es im 16., 17., besonders aber im 18. Jahrhundert zu wesentlichen dogmatischen Mangelerscheinungen geführt.

<sup>61</sup> Vgl. dazu: Lortz in: „Europa und Christentum“ (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 18 [Wiesbaden 1959] 71-193).

b. In der Entwicklung die Jahrhunderte hindurch gibt es nach den altchristlichen Konzilien in diesem Prozeß der Festlegung der Lehre zwei über alle anderen herausragende Erscheinungen, die uns unseres Themas wegen unmittelbar angehen, das Tridentinum und das Vaticanum; beide haben dem, was wir als „Einheit“ des Christentums befragen, eine präzisere und zugleich umfassendere Auslegung gegeben, als sie vorher allgemein anerkannt war. Entsprechend verblieb der Auslegungsfreiheit der Gläubigen nachher weniger Raum als vorher.

Wenn ich in diesem Zusammenhang von „Einengung“ spreche, so ist das Wort in jenem schon angedeuteten grundlegenden Sinn zu nehmen, in dem (1.) jedes Wirklichkeitwerden eo ipso die Ausschaltung aller anderen vorher noch vorhandenen Realisationsmöglichkeiten bedeutet; in dem (2.) diese Einengung für alle Lebewesen eine Daseinsbedingung, also ein Positivum darstellt. Die hier in Betracht kommenden definierenden Dekrete machen ohne weiteres klar, wie sehr die Festlegung eine Klärung und eine Vertiefung der Glaubensauffassung darstellt. Man muß sich aber (3.) gleichfalls darüber klar sein, daß im Bereich des Geistigen und im Umkreis der Freiheit solches Positivum auch einen echten Verzicht verlangt. Aber gerade dieser Verzicht kann eine wirkliche Rettung werden<sup>62</sup>.

Kirchen- und dogmengeschichtlich kann man das reich illustriert anschauen, wenn man die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts mit den Definitionen des Tridentinums vergleicht. Die Freiheit des kirchlich nicht im ganzen verurteilten dogmatischen Ockham<sup>63</sup> und des entsprechenden Ockhamismus, die Freiheit des nach entgegengesetzten Seiten theologisch übertreibenden Kurialismus, die theologische Ungebundenheit in der freiheitlichen Atmosphäre der Renaissancekurie<sup>64</sup> waren nach dem Tridentinum nicht mehr möglich. Man kann das - ohne die Einengung zu übersehen - nur als großen Vorteil buchen; es war eine Lebensrettung. Denn mit dem Tridentinum wurde zu entscheidenden Teilen jene theologische Unklarheit beseitigt<sup>64a</sup>, die eine der wichtigsten Vorbedingungen für

<sup>62</sup> Gerade diesen Verzicht hat Ockham, obwohl er das Dogma an sich festhielt, geistig-geistlich nicht geleistet.

<sup>63</sup> Zwar wurde in Avignon ein Prozeß gegen ihn angestrengt, in dem sein theologisches Werk zensuriert wurde. Aber der Prozeß wurde nicht abgeschlossen und die Zensuren nicht veröffentlicht, formell also blieb er unverurteilt.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu das große Thema „Toleranz“ im kirchlichen Raum des 16. Jahrhunderts.

<sup>64a</sup> Die Diskussion des Tridentinums, wie sie der mächtige Band 2 von A. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient (Freiburg 1957) für die erste Periode meisterhaft schildert, lassen sowohl das Gewicht als auch die Verbreitung dieser Unklarheit, dieser Unsicherheit, ja Konfusion, eindringlich heraustreten.

die Blutleere war, die es ermöglichte, daß die Reformation sich durchsetzen konnte. Nach dem Tridentinum war es ungleich leichter, genau auszusagen, was katholische Lehre sei, als vorher. Und durch die Verkündigungen des Tridentinums wurde das, was in der kirchlichen Lehre wesentlich, und also religiös nährend war, ganz anders tief in das Bewußtsein der Katholiken geprägt, als das vorher der Fall gewesen war.

Was sich übrigens durch die Feststellungen des Tridentinums tatsächlich an eigentlichen (also hemmenden) Einschränkungen ergab, geht entscheidend zu Lasten der Reformation. Ihre vereinseitigende Lehre verlangte die sorgsame und feste Umgrenzung des Ganzen, eine festere als vorher. Außerdem war die Reformation ein Kampf gegen die alte Kirche bis zur Existenzbedrohung. Die dadurch erzwungene Abwehrhaltung, das Mißtrauen gegen an sich berechnigte Anliegen, die in der Neuen Lehre bis zur häretischen Einseitigkeit übersteigert waren, und die entsprechend polemisch-apologetische Einstellung waren zunächst kaum zu vermeiden. Aber Notwendigkeiten besagen keineswegs nur Vorteil. In diesem Falle haben sie sich in den folgenden Jahrhunderte, zusammen mit Kleingläubigkeit, auch stark zum Nachteil der Kirche ausgewirkt. -

Die weiter reichenden Definitionen des *Vaticanums*, für die das 16. Jahrhundert noch nicht genügend vorbereitet gewesen war, reiften heran durch einen vielschichtigen Prozeß lehramtlicher Äußerungen (in den verwickelten Gnadenstreitigkeiten) und theologischer Bemühung um den Begriff der Kirche, besonders des obersten Lehr- und Hirtenamtes. Sie wurden aber auch notwendig, weil herausgefordert durch den allgemeinen Ansturm der ungläubig gewordenen Kultur gegen die Kirche. Es ist von einer in der Geschichte seltenen Eindruckskraft, daß die lehramtlich gesicherte Zusammenfassung aller kirchlichen Gewalt in der einen Hand des Papstes zeitlich zusammenfällt mit der politischen Entmächtigung des Papsttums durch die Unterdrückung des Kirchenstaates. Angesichts des sich entwickelnden subjektivistischen und säkularisierten Chaos, das am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in mannigfachen gefährlichen Angriffen und auch durch Infiltration eine bedeutende Gefahr für die Kirche wurde, gewinnt diese Entwicklung eine ungewöhnliche positive Bedeutung. Aber auch das nimmt wiederum keineswegs die Tatsache weg, daß nunmehr die Freiheit der Katholiken in der theologischen Diskussion, die der Bischöfe und Erzbischöfe keineswegs ausgeschlossen, geringer geworden war, als sie vordem war.

Die Ausprägung der Entscheidungen des *Vaticanums* im neuen *Codex Juris Canonici* hat die Zusammenfassung aller Gewalt in der Hand des Papstes weitergeführt. Daß das wiederum nicht geschehen konnte, ohne daß gewisse Freiheiten eingeengt wurden, liegt in der Natur der Sache. Für die Bewertung bzw. für das Verständnis hängt hier Entscheidendes



davon ab, ob man fähig ist, das Wesen der Wahrheitserkenntnis und ihrer Sicherung zu trennen von der vollen Ungebundenheit menschlichen Suchens. Für jeden selbständigen Denker ist die zuletzt genannte Einschränkung auch Verzicht. In gewissen Fragen und durch gewisse Tatbestände kann sie sogar zum Kreuz werden. Wenn er aber die Geschichte des Christentums dort überschaut, wo sie sich ohne lebendiges Lehramt (und ohne seine beschränkenden Eingriffe) entwickelte, stellt er leicht fest, daß jene völlige Freiheit oft und oft (und heute in einer ungeheuren Breite) Grundlagen der christlichen Lehre am Leben bedrohte und bedroht. Die der neutestamentlichen Offenbarung wesenseigene Freiheit beseitigt ja keineswegs unsere strenge geistig-geistliche und moralische Verpflichtung gegenüber ihren Lehren und Geboten und also unsere Bindung durch sie. Wem entsprechend die Offenbarung mehr gilt als das noch so ernste Fragen an sich, wird erkennen, daß ein Preis für die Sicherheit gefordert werden muß. Zu hoch kann er nicht sein - allein den Gewissenszwang ausgenommen -, außer man stellt das Fragen über das Erreichen der Wahrheit. Dann aber verengt sich die Sinnmöglichkeit der Diskussion bis zu ihrer Verneinung<sup>65</sup>.

Um hier eine befriedigende breite geistige Basis der Beurteilung zu gewinnen, muß man die Kraft und die Würde des Gesetzes der Form verstanden haben. Daß das heutige Denken dies so wenig vermag, rechtfertigt um so mehr einen Hinweis auf Hermann Hefeles Buch zu diesem Thema, einem der wesentlichen und noch längst nicht überholten Bücher dieses Jahrhunderts<sup>66</sup>.

c. Natürlich trägt das Gefälle der angedeuteten Entwicklung auch gewisse Gefahren in sich, die Gefahren eines jeden Zentralismus.

Aber gerade hier tut sich eine überraschende und befreiende Erkenntnis auf: diesen wesenhaften Zentralismus können wir um so echter und wirk-samer (nämlich in seiner Reinheit) verteidigen, je offener wir seine Gefahren sehen und zugeben. Die Wahrheit hat nichts zu fürchten. Einerleiheit aber ist der intimste Gegensatz zur Einheit. Das gilt auch für die Kirche.

Hier wäre vieles zu bedenken. - Aber im Programm Pius' XI. erschien in einer geradezu providentiellen Weise die Garantie dafür, daß in der Kirche jene natürlichen Kategorien des Wachstums, die Sicherung und Einengung zugleich bedeuten, durch andere Kräfte geschützt werden, die irgendwelche wesenhafte Einseitigkeit von der Kirche fernhalten. Und gerade jetzt, wo der Ring der dogmatischen Verfassung so sichernd geschlossen ist, kann die Kirche anderseits ohne Bedenken ihren Dienern

<sup>65</sup> Vgl. G. Lanczkowski, Toynbees Approach to Religion, in: Theol. Literaturzeitung 83 (1958) S. 427.

<sup>66</sup> Hermann Hefele, Das Gesetz der Form. Briefe an Tote (Jena 1928).

und Kindern Freiheiten geben, die ohne jene Sicherung im Umkreis des modernen Relativismus gefährlich wären. Sie kann das in jenem Wagemut, den Papst Pius XII. besonders in den ersten Jahren seines Pontifikats sooft äußerte und forderte, und den er nicht lange vor seinem Tod mit der unter Umständen recht weittragenden Ernennung des orientalischen Kardinals Agagianian zum Propräfekten der Propaganda neu erwies. Dies um so mehr, als sich in der gesamten Kirchengeschichte (die frühesten Zeiten ausgenommen) keine Lage angeben läßt, in der der Klerus als Gesamtheit so sehr wie heute aus der Kirche heraus und für sie lebt oder zu leben sich bemüht.

### 8. Bedeutung der Theologie

In dieser lehramtlichen Festlegung der Verkündigung spielt die Theologie eine bedeutende Rolle. Wir trafen oben (S. 26) auf Newmans Auffassung, daß jedes Fragen nach dem „Wie“ eines Offenbarungsmysteriums irreligiös sei. Aber derselbe Newman wagt auch den Satz, jeder religiöse Mensch müsse in einem gewissen Sinne Theologe sein<sup>67</sup>. Müßte man also Theologe sein, um in den Himmel zu kommen? Doch offenbar nicht. Trotzdem zwingt die Frage nach der Einheit der Lehre dazu, auf den engen Zusammenhang zwischen Offenbarung, bzw. Lehre und Theologie zu achten. Ob man diese enge Verbindung bedauert oder erfreulich findet, Tatsache ist zunächst einmal, daß schon die Verkünder der Offenbarung in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments sie zugleich deuteten, daß die Schriften des Neuen Testaments bereits Kontroversen über die Auslegung widerspiegeln (z. B. Rechtfertigung aus Glauben allein als ein *locus classicus* des Heiligen Paulus gegenüber der ausdrücklichen Einschränkung bei Jakobus 2, 17: Glaube ohne Werke ist tot), daß insgesamt besonders bei Paulus und Johannes die Theologie in bedeutsamer Weise mit der Verkündigung verbunden ist.

Andererseits gehört ja wohl dies vor allem anderen zum Kern und Kennzeichen der Offenbarung, daß sie reine Verkündigung Gottes an die Menschen ist. Entsprechend gibt es solche reine Verkündigung auch in der kirchlichen Aussage. Diese Feststellung trägt weiter als es vielleicht zunächst scheinen mag. Sie führt zu einer entscheidenden Frage wie dieser: wann liegt in einem Satz der Heiligen Schrift eine theologische Aussage im strikten Sinne vor? Oder zu dieser anderen: bedeutet ein gemeinsames Glaubensbekenntnis schon echte Einheit des Glaubens? Für Menschen oder auch für Gemeinschaften, die naiv und unreflektiert dasselbe Credo beten, in deren Denken also eine Interpretation dieses Credo noch nicht hineinwirkt, wird man die Frage bejahen müssen.

---

<sup>67</sup> Schiffers a. a. O. 220 aus Grammar of assent 121.

Indessen, da der Glaube an den Herrn Jesus Christus das Zentrum des christlichen Seins ist, kann man sagen, daß auch ein theologisch noch nicht durchdachtes und geklärtes, aber gemeinsames Bekenntnis an den einen Herrn, ein entscheidendes Band der Einheit ist, oder sein kann. Es war das offenbar in den ersten Jahrhunderten sogar durch die Unklarheiten des Subordinationismus hindurch, bis Arius auftrat und ausdrücklich bestritt, daß Jesus Gott sei. Dann freilich hat die Dogmendefinierung dem Wortlaut des Bekenntnisses fortschreitend eine obligatorische Interpretierung gegeben. Man sieht ohne weiteres die Tragweite: wenn man die Kirchengeschichte ernst nimmt, kann die christliche Einheit heute nicht mehr damit gesichert werden, daß man sich mit der Aufklärung auf „denselben Gott“ und auf „denselben Herrn“ beruft; die Frage der Auslegung wird unumgänglich und entscheidet.

### 9. Reformation und Einheit

Und dies führt uns zurück zu der Problematik der Einheit, wie sie sich aus der Reformation ergab.

a. Als Grundposition vertritt die Reformation des 16. Jahrhunderts eine Anschauung, die durchaus verschieden ist von der oben (S. 12) nach Hanns Rückert vorgelegten, die auf dem Begriff der Konfession aufbaut. Eine formale Grundposition der Reformation liegt in ihrer dogmatischen Intoleranz. Die Reformatoren sind der Auffassung, daß die Schrift offenkundig nur eine Wahrheit und Lehre verkünden will und verkündet, so sehr eine, daß nicht einmal ein Ansatzpunkt zu einer relativistischen Deutung in ihr gefunden werden kann<sup>68</sup>. In der Tat sind die „auflöckernden“ Sätze, die wir oben mit Betonung zitierten (Joh 1, Mt 13, 20, Mk 40, Phil 1, 18), in der Heiligen Schrift eingebettet in jene „dogmatische Intoleranz“, die am einfachsten und härtesten (und immer wieder entscheidend klärend) Paulus in den beiden Sätzen 1 Kor 15,14 und in Gal 1,8 formuliert: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist töricht unser Glaube“; und „Selbst, wenn ein Engel vom Himmel käme, und verkündigte euch ein anderes Evangelium, *anathema sit!*“

Es ist hier nicht der Ort, die aufgestellte Behauptung für die Reformatoren im einzelnen zu belegen. Wir brauchen nicht zu übersehen, daß z. B. Luthers Exegese existentialistische - und das heißt ins Subjektivistische hinleitende - Ansätze enthält. Aber wenn man diese Ansätze für die Hauptsache erklärt und Luther wesentlich existentialistisch deutet, wie es

<sup>68</sup> Für die Vermittlungstheologen auf beiden Seiten, etwa Witzel, de Dominis, Cassander, Calixt, gilt diese Bestimmung natürlich nur in abgewandelter und abgeschwächter Weise. Auch Erasmus gehört mit seiner Unterbewertung der Dogmendefinierung und mit der Differenzierung zwischen Wesentlichem und Nichtwesentlichem im Heilsnotwendigen hierher, sein Einfluß ist bei allen Vermittlungstheologen zu spüren.

heute versucht wird, wenn man sich wohl selbst (Bultmann) als den einzigen legitimen Vollstrecker der Reformation erklären möchte, dann muß man Luther kraß anders deuten, als er sich selbst verstand.

Sogar die widersprüchlichen Formulierungen, die sich auf ein und derselben Seite der Römerbriefvorlesung finden, also aus derselben Vorlesungsstunde (!) stammen, geben nicht das Recht, Luther zum existentialistischen Denker zu machen. Jedenfalls war seine dogmatische Intoleranz so ungebrochen<sup>69</sup>, daß er Zwingli als Sohn des Teufels ebenso in die Hölle versetzte wie den Papst. Die erwähnten Ansätze gehören zu den Schwankungen in Luthers Denken, die allerdings für ihn so konstitutiv sind, daß es den einen Luther gar nicht gibt. Wer wird es unternehmen, die Harmonie zwischen Luthers Römerbriefvorlesung und der kleinen Galatervorlesung nachzuweisen? Aber das Thema ist auch für den reifen und den alten Luther gestellt. Leider fehlt immer noch die entsagungsvolle Arbeit, die das gesamte Material unvoreingenommen verhören würde, statt es von einem selbstgewählten Zentrum des „echten“ Luther aus einheitlich zu deuten.

b. Wir sind mit dieser Frage nicht von unserem Thema abgewichen. Denn die Frage nach Luthers Lehreinheit ist bedeutsam für die Bestimmung der Einheit des Protestantismus, die ihrerseits unser Anliegen natürlich ganz nahe angeht.

Gibt es diese Einheit des Protestantismus? Das autonome Gewissen des modernen (liberalen) Protestantismus gehörte ursprünglich keineswegs zum Prinzip der Reformation.

Aber die von früh an sich tatsächlich vollziehende und sich bis heute fortsetzende Aufspaltung stellt die Frage, ob sie nicht mit innerer Konsequenz kommen mußte, und ob sie also, trotz allem, nicht in immer neuen Formen kommen werde? Dies bleibt eine Schicksalsfrage für die reformatorischen Kirchen. Ich sehe nicht, wie man der Schlußfolgerung von Loewenichs ausweichen könne, Luther sei wider seinen Willen Vater des Liberalismus geworden<sup>70</sup>. Und es ist ja auch nicht an dem, daß der Aufspaltung im protestantischen Raum heute endgültig ein Riegel vorgeschoben sei. Leider nicht. Trotz der bewunderswerten Selbstbesinnung des Luthertums und der reformierten Theologie. Thesen der modernsten

<sup>69</sup> Ansätze zu einer Toleranz gibt es bei Luther insofern, als er die Erzwingung des Glaubens durch Gewalt ablehnt. Aber selbst in der Frage der Freihaltung der Lehrverkündigung und der kirchlichen Gemeinschaft von Gewalt ist die Linie nicht einheitlich durchgeführt. Nikolaus Paulus hat das bereits (nach eigenen früheren Untersuchungen) im Jahre 1911 ausführlich belegt (in: Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert, Freiburg 1911). Man sollte diese Feststellungen nicht so leicht übersehen.

<sup>70</sup> W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus (Witten 1956) 121.



evangelischen Exegese und die Bultmannschen Positionen insgesamt (trotz ihres tief christlichen Anliegens) sind alarmierende Zeichen ratloser Unsicherheit.

c. Trotzdem ist zu sagen, daß wir Katholiken es uns in diesem Punkt wohl meist zu leicht gemacht haben. Wir richteten unsere Aufmerksamkeit gern etwas einseitig auf die Aufspaltung des Protestantismus und nahmen sie zum Anlaß, etwas überschnell den Blick vom gemeinsamen reformatorischen Besitz, und sogar von seinem positiven Inhalt überhaupt, fortzuwenden.

Gewiß, selbst C. de Vogel, die in einem wichtigen Kapitel ihres Konversionsbuches den Katholiken nachdrücklich ins Gewissen redet, die Einheit im Protestantismus nicht zu übersehen, gibt die Schwierigkeit zu, diese Einheit nachzuweisen<sup>71</sup>. Andererseits betont sie mit Recht das Gemeinsame. Bei jenen Kirchen und Denominationen, die im Weltkirchenrat zu Faith and Order gehören, ist dies Gemeinsame ja durch nichts Geringeres garantiert als durch das gemeinsame Bekenntnis zu „Jesus Christus, Gott und Erlöser der Welt“. Die andere daneben stehende Bindung durch das „Evangelium nach dem Verständnis der Reformation“ gibt zwar mehr Raum für Verschiedenheiten des Glaubens, spricht aber doch noch gewichtig Gemeinsames nachdrücklich aus. Auch weist de Vogel mit Recht auf den für das Christentum mit entscheidenden Raum jenseits der Theologie, das praktisch-religiöse Leben, hin: im Leben aus dem Schriftwort, im täglichen Lesen des lebendigen Wortes der Bibel kennen die verschiedenen Gruppen der Protestanten „nur ein Evangelium, nur eine Heilsökonomie, die ihnen von ihrer Kirche gepredigt wird“<sup>72</sup>.

Grundbedingung ist allerdings die Voraussetzung, die auch wir für die Umgrenzung des Kreises unseres Gesprächspartners annahmen, daß nämlich der liberale Protestantismus ausgeschlossen sei<sup>73</sup>. Freilich fragen wir mit vielen unserer evangelischen Freunde, ob dieser (theoretisch oder praktisch) liberale Protestantismus nicht die erdrückende Majorität der heutigen Protestanten stelle. Auch darf man wohl die reformatorische Verantwortung für die evangelischen Sekten nicht so schnell beiseite schieben, wie de Vogel es tut.

<sup>71</sup> C. de Vogel, *Du Protestantisme orthodoxe à l'Eglise Catholique* (Paris 1956) 290 ff. Das Kapitel illustriert in eindrucksvoller Weise, was ein Konvertit sein soll: „ein evangelischer Christ, der entdeckt hat, daß der kostbarste Inhalt seines bisherigen Lebens, das Evangelium, nur an einer Stelle ganz zu finden ist, in der katholischen Kirche, der also nichts preisgibt, sondern mitbringt und gewinnt.“ Lortz, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute* (Trier 1948) 11.

<sup>72</sup> de Vogel, a. a. O., 290, siehe auch oben S. 15.

<sup>73</sup> a. a. O. 291.

Andererseits wäre es wiederum Unrecht, den heutigen liberalen Protestantismus nur christlich negativ zu bewerten; er hat sich gegenüber der liberalen protestantischen Theologie der Jahrhundertwende erheblich gewandelt. Mag diese Wandlung eine logische Inkonsistenz darstellen - wie ich glaube -, das Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn und „Erlöser“ ist in ihm stark geworden; wir erkennen das erfreut an; wir bauen es in die Analyse ein.

Die Grundgefahr des reformatorischen Christentums ist damit allerdings nicht beseitigt. Wenn wir auch versuchen, die evangelische Gemeinsamkeit voll zu sehen, bleibt doch andererseits (selbst innerhalb der positiv bekenntnisgebundenen reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften) die dem reformatorischen Christentum von der Wurzel her eingebundene Zwiespältigkeit als große Last: das gemeinsame Bekenntnis in einer Reihe von Schriften von stark verschiedener Provenienz und stark uneinheitlicher innerer Prägung zu besitzen, die nicht von einem lebendigen Lehramt bindend ausgelegt werden, deren Deutung also doch letztlich dem jeweiligen Erklärer ausgeliefert ist und damit den Charakter des unbedingt Verpflichtenden verliert. Die Unklarheit über das, was man im evangelischen Raum Lehramt nennen kann, hängt hiermit zusammen. Hier ist eine Ungewißheit über das, was verpflichtende Lehre ist, grundgelegt, die sehr weit reicht. In der konkreten Haltung stoßen wir eigentlich nur auf eine Grenze, die aber eine schwere Inkonsistenz darstellt und stärker als alles andere die Zwiespältigkeit der Grundposition (*scriptura sola* ohne unfehlbares lebendiges Lehramt) offenbart: so gut wie jede These darf in der evangelischen Theologie vertreten werden, so gut wie alles darf innerhalb des reformatorischen Raumes in Zweifel gezogen werden, sogar die wahre Gottheit Christi oder die Tatsache seiner Auferstehung - nur eines darf nicht gesagt werden, daß in Mt 16,18 und den dazu gehörigen Stellen der Primat Petri und seiner Nachfolger ausgesagt sei<sup>74</sup>.

Trotz dieser Feststellung bleibt noch ein anderer Aspekt, der zugunsten des christlichen Besitzes der reformatorischen Gemeinschaften und ihrer „Einheit“ spricht. Man lernt ihn erkennen und in seiner Bedeutung wägen, wenn man die Aufmerksamkeit auf jene geheimnisvolle Paradoxie richtet, in der sich die Person des Herrn im reformatorischen Raum in vielfältiger Weise als wirkmächtig erwies: (1.) Der Protestantismus hat immer, wenn auch manchmal in sehr zusammengeschrumpfter Gemeinschaft eine orthodoxe Form mit Kirche, Bekenntnis und Sakramenten bewahrt; - oder er hat (2.) dieses Positive wieder errungen; (3.) eben heute ist diese Tendenz selbst in dogmenfreien Denominationen lebendig, wo der Protestantismus vielfältig nach strengerer Ordnung und festerem Bekenntnis sucht.

<sup>74</sup> Vgl. hierzu den Fall des evangelisch-lutherischen Pfarrers Richard B a u m a n n. (R. Baumann, Prozeß um den Papst, Tübingen 1958.)

Und (4.) ist in diese Analyse einzusetzen das neue Erwachen des dem Christentum notwendigen Begriffs der Einheit und des Verlangens, sie zu verwirklichen. Was in dieser Beziehung in der evangelisch-anglikanischen ökumenischen Bewegung unter dem Weltkirchenrat sich vollzieht, ist ein positiv kirchengeschichtlicher Vorgang ersten Ranges; auf alle Fälle stehen wir vor der mächtigen Demonstration einer innerchristlichen Kraft der Vereinheitlichung innerhalb und trotz aller (nahezu tödlichen) Zerrissenheit. Es bedeutet viel, wenn so ausdrücklich die Trennung in der Christenheit als Sünde und Verbrechen bezeichnet wird. Es ist etwas Großes, wenn so ganz und gar verschiedene Denominationen zusammenstehen und sich um des einen Herrn willen ertragen wollen. Zwar, der Begriff „Einheit“ ist in der ökumenischen Bewegung von einer vielfältigen, niederdrückenden Verworrenheit. Aber doch ist in ihr Forderung und Sehnsucht nach jenem noch nicht mit Inhalt gefüllten Ideal der Einheit eine Realität. Sie sollte um so ernster genommen werden, als die Bedeutung solcher zunächst eigentlich nur formalen Grundhaltungen ganz allgemein für alles geistige Wachsen groß ist. Sie läßt sich am Wahrheitsbegriff und an der notwendigen Abwehr des Relativismus illustrieren. Der seit je (und heute mehr denn je) vielfältig aufgespaltenen Welt wird es, soweit menschliches Verstehen reicht, nie gelingen, sich zu einer inhaltlich festgelegten einheitlichen Wahrheit zusammenzufinden. Das gilt auch für das Abendland, das, von seinen Wurzeln her, nur im Christentum bestehen kann. Und doch, welche Hilfe könnte der heutigen geistigen und allgemeinen kulturellen Unsicherheit dadurch zufließen, daß auch nur die Frage nach der Möglichkeit, dem Nutzen und dann der Notwendigkeit einer einzigen Wahrheit ins Bewußtsein der Menschen eingeprägt würde? und die nötige Sehnsucht nach diesem Ziel wachsen würde! -

Noch ein Element muß mit ins Auge gefaßt werden, wenn man das, was evangelisch-reformatorische Einheit ist oder sein kann, bestimmen will.

Alle großen Gegensätze im Bereich des Geisteswissenschaftlichen haben letztlich ihren eigentlich tragenden Grund nicht in verschiedenen Einzelkenntnissen oder Einzelaussagen (obschon natürlich solche in der Sphäre des Bewußtseins den Ausgangspunkt bilden), sie gehen vielmehr zurück auf verschiedene Arten des Denkens.

Die Verschiedenheit von katholischem und reformatorischem Glauben und theologischem Denken kann durch eine Menge einzelner Unterscheidungslehren gekennzeichnet werden. Man kann die Verschiedenheit auch an den Grundprinzipien illustrieren, etwa den dem Material- und Formalprinzip der Reformation (Bibel allein; Glaube allein); damit ist dann sozusagen materialiter eine letzte Basis erreicht.

Aber noch tiefer reichen Frage und Antwort nach der Art des Denkens, durch die auch diese beiden Prinzipien gewonnen wurden. Ich möchte

sagen, daß im Verhältnis „reformatorisch-katholisch“ das Reformatorische sich kennzeichnet als ein spiritualistisches Denken gegenüber dem gemäßigten Realismus katholischer Denkart.

Wohlgemerkt, ich behaupte nicht, daß der Protestantismus, und in ihm besonders das Luthertum, reiner Spiritualismus sei. Es wurde schon angemerkt, daß ontologisches (und damit katholisches) Denken in Luther stärker ist, als man meist annimmt. Aber entscheidend spiritualistische Ansätze gehören zu seinem Wesen. Der Katholizismus betont das objektiv Seiende, er gewährt neben dem Unsichtbaren und Geistigen viel stärker als der Protestantismus dem Sichtbaren, dem Benennbaren, der Institution ihr Recht. Das kann man ebenso am Begriff des Glaubens und der Rechtfertigung wie an dem der Kirche und der Sakramente sowie ihrer kirchlichen Anwendung illustrieren. Und eben diese spiritualistische Denkart stellt eine wichtige, verbindende Kraft im Protestantismus dar; sie muß als solche eingeschätzt werden.

Als Gesamtergebnis dieses Abschnittes stellen wir also fest, daß dem Protestantismus trotz seiner bedrohlichen Aufspaltung eine wichtige innere Einheit eignet.

#### IV. Zusammenfassung

1. Die Einheit des Christentums oder ihre Wiederherstellung hängt, wie wir meinten, eng zusammen mit der Vorstellung, die die Christen von der Wahrheit haben. Wie wir das Problem der Einheit auch stellen, immer erscheint als ausschlaggebend, daß ein objektiver Bestand an Erkenntnissen oder Bekenntnissen fest angenommen werde. Es genügt nicht, im Bereich des Aktualen und Persönlichen eine stärkere Verbindung oder Vertiefung anzustreben, so verdienstlich, so unentbehrlich das auch ist. Gewiß darf die innere Problematik, die der theologischen Fixierung eigen ist, nicht unterschätzt werden. Der Geheimnischarakter der Offenbarung mahnt uns immer wieder, der Grenze bewußt zu bleiben, die ihrer rationalen Durchleuchtung gesetzt ist. Wenn man zu energisch nach der theoretischen Formel fragt, die die verschiedenen Gegebenheiten der Offenbarung in sich und in ihrem Zusammenhang untereinander erfassen und klären könnte, kann jene Problematik sich zu einer nicht geringen Gefahr auswachsen. Sie kann aber vermieden werden. Es ist ja keineswegs so, daß die Theologie der Hochscholastik, geschweige denn ihre schwächeren Nachkommen der Barockzeit und des 19./20. Jahrhunderts, die vorscholastische Theologie in dem Sinn überholt hätten, daß diese unnütz geworden wäre. St. Bernhard hat uns theologisch noch etwas zu sagen. Und die theologische Methode der Heiligen Schrift - wenn man den Ausdruck Methode hier einmal gelten lassen will - ist noch immer gültig; das einfache (nicht theoretisch verarbeitete) Aussagen der ver-



schiedenen Mitteilungen der Offenbarung über einen bestimmten Gegenstand, so daß dieser von diesen verschiedenen Aspekten her positiv beschrieben wird, bleibt nicht nur die Grundlage alles theologischen Durchdringens, sie besitzt ihren Wert in sich. Es ist der Wert der sich selbst erklärenden Heiligen Schrift - so weit sie sich selbst erklärt<sup>75</sup>. Von hier aus kann die eigentliche theologische Verarbeitung (die theoretisch-abstrakte) in gewissem Sinn als von geringerer Wichtigkeit erscheinen. Im Bereich der Lehre könnte man vielleicht zur Not sogar für ein zentrales Stück wie die Eucharistie in einem bestimmten Sinn Friedrich Delekat<sup>76</sup> zustimmen, daß nämlich das, was er unter „theologischer Auffassung“ des Abendmahls versteht, von sekundärer Bedeutung sei. Die Erklärung des „Wie“ ist in der Tat nicht so entscheidend wie das Bekenntnis zum „Sein“. Aber eben daran ist jede Aussage zu messen, und nur insofern kann jene „theologische Auffassung“ von sekundärer Bedeutung sein, als sie das Wesentliche des Abendmahls bewahrt, d. h. wenn die wirkliche Gegenwart von Leib und Blut Jesu Christi als strikte Voraussetzung jeder Aussage, also als „die Wahrheit“ stehen bleibt. Wenn diese eine Wahrheit durch eine neue Deutung aus einer neuen Situation heraus verletzt wird, ist die angebliche Vertiefung nicht mehr als eine relativistische Illusion. Wenn „mir von niemand anderem der Sinn des Lebens ... verbindlich beantwortet werden kann“<sup>77</sup>, so ist das, zu Ende gedacht, die Leugnung der Offenbarung; das Objektive versinkt, die Fundamente sind zerstört.

Wenn jemand sagt: „Von der Wahrheit kann man sich gefangen nehmen lassen, aber man darf sie nicht dazu mißbrauchen, einen anderen zu verhaften“<sup>78</sup>, so ist das wirklich schön formuliert. Nur darf es nicht bedeuten, daß die Wahrheit ihre Festigkeit preisgibt. Sie darf nicht Mittel der Verhaftung werden, weil sie nie ohne die Liebe sein darf und das Gewissen des anderen achten muß. Wohl aber bindet und verpflichtet die Wahrheit aus sich selbst heraus im Gewissen. Sie gibt sich selbst auf, wenn sie nicht fordert, anerkannt zu werden. Das wieder kann sie nur, wenn sie nur eine ist, und zwar ist.

Ich kann freilich die Wahrheit weder fix und fertig von irgendwoher übernehmen, noch sie einfach „haben“. Alle Wahrheitsfindung ist Wahrheitsverwirklichung, im Christentum der besseren inneren Gerechtigkeit erst recht. Aber in einem echten Sinne kann das Gewissen nur von einem objektiv Gültigen überwunden werden, weil alles andere letztlich seinem eigenen Urteil unterworfen bzw. dieses eigene Urteil selber ist. Das Gesetz aber, das ich mir selber gab, kann ich auch aufheben.

<sup>75</sup> S. oben S. 21.

<sup>76</sup> Sonntagsblatt (Hannover 1956) Nr. 11, S. 27.

<sup>77</sup> W. Walz, Liberalismus - überholt oder unerreicht? in: Zeitwende 27, (Hamburg 1956) 160.

<sup>78</sup> ebd.

2. Für viele evangelische Christen und evangelische Kirchen sind die Hemmungen, einer Auffassung von der Einheit des Christentums beizustimmen, wie sie hier beschrieben wurde, sehr stark. Das Gesagte beweist es. Ich möchte noch auf folgendes eigens hinweisen.

a. Weiter oben (S. 13) wurde auf den engen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen der evangelischen Theologie und der jeweils modernen geistigen Situation besteht. Nun geht es heute für einen großen Teil der noch einigermaßen Denkenden - nicht am wenigsten unter den Jüngeren - beinahe gar nicht mehr um die Feststellung des Grundsätzlichen (im Sinn unantastbarer erster Prinzipien) und des Objektiven. Daß nach unserer Überzeugung die Wiedergewinnung des Objektiven Voraussetzung für eine umfassende Erneuerung ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Aber das, was man die Situationsbedingtheit nennt, hat doch eine solche Mächtigkeit im allgemeinen Bewußtsein (und Wünschen) erlangt, daß auch die Glaubensverkündigung ihr tatsächlich in höherem Grade Rechnung tragen muß als bisher; wir müssen stärker aus der Situation des Bedrängten heraus denken und mit mehr Verständnis für seine Lage die Offenbarung aussprechen. Wenn die katholische Fassung des Wahrheitsbegriffs, seine Verkündigung und seine praktische Verwaltung sooft radikaler oder gar empörter, auch modern-überheblicher Ablehnung begegnet, sind wir aufgerufen, auch nach den Mängeln der eigenen Art zu fragen. Wir haben im Vorstehenden in verschiedener Art Ansätze zu einer Antwort zu geben versucht.

b. Andere Hemmungen liegen und reichen tiefer. Die Anerkennung einer objektiven einzigen Wahrheit führt in unentrinnbarer Konsequenz zur dogmatischen Intoleranz, zu der sich auch die Reformation bekannte. Müßten nicht evangelische Christen, die zu dieser harten Exklusivität der Reformation zurückkehren, konsequenterweise diese Intoleranz gegenüber allen anderen reformatorischen Denominationen in Anspruch nehmen, ebenso wie gegenüber der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche? Das aber wäre für die meisten von ihnen eine unerträgliche Verengung und die Verurteilung wesentlicher Teile der Entwicklung, welche die reformatorischen Auffassungen bisher durchmachten. Dahinter taucht wieder<sup>79</sup> jene Schicksalsfrage der Reformation auf: führte nicht die Verwerfung des lebendigen unfehlbaren Lehramtes mit Notwendigkeit die Spaltungen innerhalb des reformatorischen Christentums herbei? Aber diese Gedanken, zu Ende geführt, bedeuten eine Existenzbedrohung des reformatorischen Christentums; es ist leicht einzusehen, daß es sich bewußt und unbewußt gegen diese Bedrohung wehrt.

c. Andererseits stellt uns die ökumenische Bewegung wie das Gespräch zwischen den Konfessionen vor die Frage, ob eine Einheit der Christenheit

---

<sup>79</sup> Vgl. oben S. 12 f.

nur utopischer Traum ist? Wer dieser Auffassung nicht ist, wer also die Zurückgewinnung einer wirklichen Einheit für sachlich möglich hält, muß nach den Möglichkeiten der Verwirklichung einer Annäherung suchen.

In der Reformation haben Menschen rund 1500 Jahre nach der Entstehung des Christentums Wesentliches der bisherigen Tradition als Fehlentwicklung im krassen Sinn des Antichristlichen verworfen. Wir wissen einigermaßen, wie viel christlicher Eifer an dieser Beurteilung beteiligt war. Aber die damals verkündete neue Konzeption wurde nicht von Aposteln verkündet, wie es bei jener für alles spätere entscheidenden Gestaltung im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter der Fall war. Die Reformatoren nahmen für sich keinen direkten außergewöhnlichen Auftrag Gottes in Anspruch<sup>80</sup>.

Das aber eröffnet die Möglichkeit, an jenes von Menschen verursachte reformatorische Geschehen<sup>81</sup> die Frage zu stellen, ob es von seinen eigenen Voraussetzungen aus seinen Auftrag rein eingelöst habe. Je mehr wir heute wissen, daß die Reformation nicht nur Spaltung und Verlust war, je besser wir erkennen, daß auch bei einer Bejahung der eben formulierten Frage das Recht des religiösen, des eigentlichen reformatorischen Anliegens, keineswegs einfach geleugnet wäre, vielmehr in seiner Realisierung geschützt würde, um so mehr darf wohl auch ein einzelner Katholik jene Frage formulieren; er darf hoffen, daß der evangelische Christ sie sich nicht einfach als ungehörig verbittet.

Die Frage der Einheit des Protestantismus führt letztlich zurück auf die Frage, ob das, was man das „Reformatorische“ nennen darf, eine echte Einheit im Sinne des Neu-Entstandenen ist, oder ob es eine Umwandlung früherer Motive sei. Meines Erachtens muß die Antwort berücksichtigen, daß im geistigen Werden (natürlich innerhalb eines und desselben Milieus) dieses „aut-aut“ keine Geltung hat. Die reformatorische Erkenntnis ist in gewissem Sinne sicher ein Neues; sie ist aber nachweislich auch Gestaltwandel früherer Motive. Es ist eine gefährliche Methode, das Neue als die Mitte *a priori* bestimmen zu wollen. Eine nüchtern entgegennehmende materielle Erhebung aller Motive und Motivwandlungen ausschließlich in Konfrontierung mit dem früheren Denken kann allein eine genügende Unterlage bieten, in wissenschaftlich einwandfreier Weise die echte Mitte - soweit sie vorhanden sein mag - zu bestimmen.

<sup>80</sup> Das Sendungsbewußtsein der Reformatoren wird hiermit nicht geleugnet. Mit diesem Bewußtsein verträgt sich, daß sich Luther in gewissem (nicht aber im strikten) Sinne für inspiriert hielt (oben S. 14). Hierher gehörige Äußerungen in der Literatur (auch bei Congar, *Vraie et fausse réforme* [Paris 1950], S. 511 ff.) bedürfen einer genauen Umgrenzung durch planmäßige Untersuchung des gesamten Materials. Das gilt auch noch nach Holl (Luther, *Gesammelte Aufz. Kirchengeschichte* [Tübingen 1932] 381—419, bes. 392 f., 405 ff.).

<sup>81</sup> S. oben Seite 12 f.

Übrigens, wie man auch hier antworten möge, über dies alles hinweg besteht heute auf evangelischer Seite jenes starke Verlangen nach der Einheit der Christen, von der wir sprachen und die man auch innerhalb der Ökumene als zum Wesen des Christentums gehörig bezeichnet. Kann diese Einheit Zuständlichkeiten und Lehren umfassen, die Widersprüchliches aussagen? Kann aber das sich ausschließende Widersprüchliche ausgeschaltet werden, es sei denn, man bekennt sich zur These von der einen objektiven Wahrheit?

Und wieder ein anderes: wir wissen heute, trotz der Trennung, und in ihr, daß das Gemeinsame der getrennten Christenheit in eine größere Tiefe reicht, als früher angenommen wurde. In der Frage der Rechtfertigung erreicht die Wandlung der Erkenntnis bereits den Grad des Entscheidenden.

3. Können wir auf dem Boden solcher Voraussetzungen etwas tun für die Vertiefung der Einheit, wo sie besteht, oder für ihre Wiedergewinnung, wo sie verloren ging?

Wir sprachen des öfteren von der ausschlaggebenden Bedeutung der Theologie innerhalb der evangelischen Kirchen. Entsprechend wird in der kontroverstheologischen Diskussion seit einiger Zeit die katholische Anerkennung etwa Luthers als eines *homo religiosus* zwar akzeptiert, aber als nicht entscheidend klassifiziert. Hier deuten sich letzte Gegensätzlichkeiten an. Sollte sich nicht gerade die Gegnerin der „Hure Vernunft“ auch hier ernstlich ihr ureigene Frage vorlegen, ob nicht doch das von Jesus Christus gewirkte Religiöse, der Glaube, diesseits der theologischen Formulierung seines Wesens, das Wichtigere, das Entscheidende sei? Niemand wird natürlich eine verneinende Antwort geben; das aber verpflichtet zu den entsprechenden Konsequenzen.

Das wichtige Buch „Katholische Reformation“<sup>82</sup>, des lutherischen Kreises „Die Sammlung“, mit dem wir uns in einem weiteren Beitrag noch beschäftigen wollen, erstrebt die Einheit durch die Ausweitung des „Allein“ zum umfassenden „Katholischen“<sup>83</sup>. Meines Erachtens ist hier eine Einsicht ausgesprochen, in der der Weg zu einer Auflockerung unserer Trennungsnöte angebahnt ist. Denn hier wird eine Möglichkeit der Verständigung aufgewiesen, in der keinem der Partner etwas genommen, wohl aber etwas gegeben würde. In jenem Motiv der „Sammlung“ liegt zuinnerst die Einsicht, daß das entscheidende religiöse Anliegen der Reformation,

<sup>82</sup> Hrsg. v. M. Lackmann, H. Asmussen, E. Finke, W. Lehmann, R. Baumann, Stuttgart 1958.

<sup>83</sup> Vgl. bes. den Beitrag v. M. Lackmann „Ruf der evgl. Christenheit zur katholischen Erfüllung“, a. a. O. S. 81–132.



noch besser das reformatorische Anliegen, nämlich das zentral-religiöse („nichts Heilsdienliches außer in und durch die dem Sünder frei geschenkte Gnade Gottes“) ein katholisches war, und daß nur tatsächliche Vereinseitigung und Ausklammerung dies vom umfassend Katholischen abspaltete. Schon Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin kennen das „*sola fide*“<sup>84</sup>.

Es wäre viel gewonnen, wenn die Katholiken die katholische Idee der Einheit im Sinne dieser Meister der monastischen Theologie und der nur in dauernder Bejahung des Unerforschbaren ratiozinierenden echten Scholastik ausweiteten; wenn andererseits die evangelische Christenheit verstehen würde, daß gemäß dem Evangelium nach dem Willen Christi, das „Christus allein“ bedeutet „Christus und die Kirche“. Das scheint durchaus möglich. Denn in diesem Falle bedeutet das „und“ keine Addition zweier gleichwertiger Größen; es handelt sich auch nicht um eine unzulässige Erhöhung des Menschlichen. Das erste Gebot bleibt voll gewahrt.

---

<sup>84</sup> Bernhard von Clairvaux, Serm. in f. Ann. B. M. V. 1,3 (PL 183, 384), Serm. in Nat. B. M. V. (Mab. I, 2, 2140 — *De Aquaeductu*), wo allerdings, „*gratia*“ steht (*Nimirum sola est gratia, qua salvamur*), das aber offenkundig keinen Platz läßt für einen menschlichen Eigenwert. Thomas v. Aquin, Sup. Epist. ad Rom. Cap. III Lect. IV, 317: *arbitramur nos Apostoli, veritatem a Christo edocti, hominem quemcumque, sive Judaeum sive Gentilem, iustificari per fidem. Et hoc sine operibus legis.* — Hans Küng, dessen Buch, Rechtfertigung — Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957), sich *ex professo* mit der Frage beschäftigt, schreibt S. 244: „Die Formel gehört durchaus zur katholischen Tradition. Schon Bellarmin (*De iustificatione* II, 25) hat das gesehen, und er zitiert für die „reformatorische“ Formel: Origenes, Hilarius, Basilius, Chrysostomus, Augustinus, Cyrillus Alexandrinus und vor allem Ambrosiaster und Bernhard.“ Für Thomas fügt er noch eine besonders deutliche Stelle bei, aus der Exegese von 1 Tim 1. 8: „*Data est lex, ut cognoscatur peccatum: quia nisi lex diceret, non concupisces, concupiscentiam nesciebam (Rom 7,7); quod dicitur in decalogo. Non est ergo in eis spes iustificationis, sed in sola fide . . .*“

# Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53-58

Von Professor Heinz Schürmann, Erfurt

## II. Teil

### 2.

Es wird verständlich, warum der Abschlußteil 6, 60—65. 66—71 über das eucharistische Redestück 6, 53—58 hinweg (bei aller Berücksichtigung desselben) die Bildrede 6, 26—51 fortsetzt, wenn der Charakter dieses „Zwischenstückes“, erkannt wird.

a) Wie eine Linse, die alles Licht in ihrem Brennpunkt sammelt, um es dann in konzentrierter Form zurückzustrahlen, hat das eucharistische Redestück alle Aussagen der umrahmenden Bildrede noch einmal zusammengefaßt:

α) In Anknüpfung an V. 51c und in Beantwortung von V. 52 tritt V. 53 wieder — wie V. 27 (34). 51c — der „gebende“ Menschensohn auf. Auch das eucharistische Redestück stellt also — wie die Bildrede — seine eucharistischen Aussagen zunächst in einen Rahmen, der Jesus als den „Geber“ seiner Gabe charakterisiert, so sehr es seine Tiefe in der Aussage hat, daß Jesus in der Eucharistie nicht nur als Geber, sondern selbst als die Heilsgabe schlechthin erscheint. Denn die sachliche Gabe ist V. 53—56 „Fleisch“ und „Blut“ des Menschensohnes. Das so betont stets wiederholte *μου* V. 54 leitet dann über zu der Aussage, daß Jesus selbst in Person die zu essende Gabe ist (V. 57). Unter dem hier angegebenen Aspekt erscheint 6, 53—58 als eine konzentrierte Wiederholung der Bildaussagen von 6, 26—51 — nun aber auf die sakramentale Ebene transponiert.

β) V. 53 nimmt das von V. 51c angebotene Stichwort *σάρξ* wieder auf und verdeutlicht es in seiner anthropologischen Bedeutung durch die Beifügung von *αἷμα* <sup>68</sup>, so den Todesgedanken im Inkarnationsgedanken mitdenkend. Die Heilsbedeutung (*ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*) der *σάρξ* (*διδωμένη*) (V. 51c) aktualisiert sich nun beim eucharistischen Essen (und Trinken). Wenn somit V. 53—56 den Todesgedanken von V. 51c erneut aufgreift, weitermeditiert und als ein charakteristisches eucharistisches „Erlebnis“ schildert, dann sind hier die Aussagen der Bildrede 6, 26—51 deutlich von rückwärts (mit V. 51c beginnend) rekapituliert.

γ) Der Todesgedanke V. 51c liegt ganz in der Konsequenz des Inkarnationsgedankens<sup>69</sup>. Das Gleiche stellen wir nun V. 53—56 fest: Es ist

<sup>68</sup> Daß die Formel hier anthropologisch, nicht opferterminologisch gemeint ist, wurde BZ 2 (1958) 247 Anm. 14 gezeigt. Vgl. nun auch J. Bonsirven, *Le Témoin du Verbe*, Toulouse 1956, 17. 97 ff. und Wilkens (A. 3) 356, anders dagegen Ruckstuhl (A. 3) 52 f.

<sup>69</sup> Vgl. BZ 2 (1958) 252 f.

Fleisch und Blut des „Menschensohnes“, also des  $\delta \epsilon \kappa \tau \omicron \upsilon \omicron \rho \alpha \nu \omicron \upsilon \kappa \alpha \tau \alpha \beta \acute{\alpha} \varsigma$  (vgl. 3, 13), das gegessen und getrunken werden soll. Die „Hingabe“ in die Inkarnation vollendet sich in der Todeshingabe<sup>70</sup>. Obgleich das  $\delta \iota \delta \omicron \nu \alpha \iota$  V. 51c auf V. 27 zurück und auf V. 62 vorausschaut, meint es doch hier zunächst den Inkarnierten<sup>71</sup>, so daß alle Aussagen über den vom Himmel Herabgekommenen von 6, 26—51 andeutungsweise in dieser Selbstbezeichnung schon rekapituliert sind (zugleich aber auch die von V. 62 f. vorausgenommen scheinen<sup>72</sup>).

δ) V. 53—58 klingt die Vokabel  $\varphi \alpha \gamma \epsilon \iota \nu$  weiter (V. 54. 56 ff. wohl gleichbedeutend in der Präsensform  $\tau \rho \acute{\omega} \gamma \omega \nu$  gebraucht<sup>73</sup>), die schon V. 35 sachlich vorbereitete und V. 50 f. benutzt wurde für die Glaubensaneignung<sup>74</sup>. Hier ist nun vom „sakramentalen“ Essen<sup>75</sup> des Fleisches Jesu (V. 53—56), der Person Jesu (V. 57), des (wahren) „Himmelsbrotes“ (V. 58) die Rede. Gewiß vollzieht sich dieses „sakramentale“ Essen beim Eßvorgang des Herrenmahles — der aber charakteristischerweise nirgends ausdrücklich erwähnt wird. Das  $\varphi \alpha \gamma \epsilon \iota \nu$  ( $\tau \rho \acute{\omega} \gamma \epsilon \iota \nu$ ) darf nicht schlechthin mit diesem natürlichen Eßvorgang identifiziert werden. Jenes „sakramentale“ Essen ist eine Betätigung des Glaubensvorgangs, der V. 50 f. unter dem Bilde des  $\varphi \alpha \gamma \epsilon \iota \nu$  gefordert war. Die Vokabel  $\varphi \alpha \gamma \epsilon \iota \nu$  ( $\tau \rho \acute{\omega} \gamma \epsilon \iota \nu$ ) will also nicht den V. 50 f. geforderten Glaubensakt durch einen natürlichen Eßakt ersetzen; vielmehr meint die Vokabel ein sich beim eucharistischen Genuß realisierendes „sakramentales“ Geschehen, das eine Betätigungsform des V. 50 f. schon unter dem Bilde des „Essens“ geforderten Glaubensaktes ist — nun aber angesichts des sich beim Herrenmahl in

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 251.

<sup>71</sup> S. oben A. 52.

<sup>72</sup> S. oben unter 1 b γ.

<sup>73</sup> Vgl. BZ 2 (1958) 247 Anm. 16.

<sup>74</sup> S. oben unter 1 b ε.

<sup>75</sup> Der Begriff des „Sakramentes“ kann auf den hier vorliegenden Tatbestand — wie auch sonst im NT — nur mit Erläuterung angewandt werden. Nicht nur darum, weil der Sakramentsbegriff häufig von religionsgeschichtlich analogen Phänomenen her mißverstanden wird; auch im Sakramentsbegriff der Schultheologie liegt der Akzent anders als in den ntl. Aussagen: von einem „Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet“, ist Joh 6, 53—58 ausdrücklich gar nicht die Rede. Hier werden vielmehr Aussagen gemacht über eine „wahre Speise“, über das Brot, das in der Sphäre der „Eigentlichkeit“ das „wahre Gottesbrot“ genannt werden kann (vgl. V. 33) und das „gegessen“ wird, wenn beim Herrenmahl — „Brot“, dürfen wir ergänzen — genossen wird. Vom „Zeichen“ her werden in der vorstehenden Bildrede (wenn das Bild vom Brot dort eucharistisch beeinflusst ist; vgl. dazu zusammenfassend A. 40) vielleicht Aussagen gemacht über das, was die Schultheologie „sacramentum et res“ nennt; 6, 53—58 aber erhellt im Gegenteil dieses „sacramentum et res“ (=das „wahre Gottesbrot“) erst das „Zeichen“ (von dem freilich hier gar nicht einmal geredet wird). Nicht das Zeichen bewirkt, was es bezeichnet, vielmehr offenbart sich die innere Wirklichkeit im äußeren Zeichen.

besonderer Aktualität präsentierenden „wahren Himmelsbrotes“. Die ganzen Ausführungen 6, 53—58 wollen deutlich machen, daß ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς beim Herrenmahl seine besondere aktuelle Gegenwartigkeit hat. In besonderer Weise aber tut das V. 58<sup>76</sup>, der alle Aussagen von 6, 26—51b konzentriert rekapituliert. Hier eignet sich das „sakramentale“ Essen den an, von dem 6, 26—51 unter dem Bilde des Lebensbrotes die Rede war; es soll hier aber doch wohl nicht nur das „rekapituliert“ werden, was über dieses „Himmelsbrot“ in der vorstehenden Bildrede gesagt war, sondern auch das, was dort über die Aneignung dieses Brotes durch den Glauben ausgeführt wurde.

Das „Essen“ 6, 53—58 ist als sakramentaler Akt also eine Glaubensbetätigung<sup>77</sup>.

ε) „Res sacramenti“ ist 6, 53—58 die ζωή (αἰώνιος), wie sie auch in der Bildrede (V. 27. 33. 35. 40. 47—51) die Heilsgabe war (was dann V. 63. 68 noch unterstrichen wird), die Jesus auf Grund seiner Inkarnation und seines Todes vermittelt und gibt. Speziell als Gegenwartsgut erscheint die ζωή nicht erst V. 53 f.<sup>78</sup>, sondern auch schon V. 40. 47 (sachlich auch V. 35). Das „Überspielen“ des Todes V. 58 (ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα) greift auf V. 51b zurück. Der V. 58 gemeinte Gedanke des „Nicht-Sterbens“ greift den von V. 50 (51b), der schon V. 33 ans Licht drängte, deutlich wieder auf. Auch der Auferstehungsgedanke V. 54 greift auf V. 39. 40. 44 zurück<sup>79</sup>. Was also der Glaube durch Jesus erfährt, nämlich die Mitteilung des „Lebens“ für jetzt und in alle Ewigkeit (6, 26—51), das erfährt er in ganz besonders aktueller und intensiver Weise beim Herrenmahl, denn nirgendwo in der Brotrede häufen sich die Lebens-Aussagen derartig wie in den Versen 6, 53—58. Gehörte es doch gerade zur „Definition“ des

<sup>76</sup> Vgl. dazu unten unter κ.

<sup>77</sup> Vgl. dazu unten unter 2 b β. Freilich darf man nicht mit Maurer (A. 55) (84) die manducatio sacramentalis zu einem „glaubensmäßigen Aufnehmen des Christus... in und mit dem Geschehen in der Abendmahlsfeier“ verflüchtigen. — Schnackenburg (A. 31) urteilt (S. 402): „Es wäre zu wenig, den Glauben nur als Vorbedingung für den Empfang der Eucharistie zu werten. Dieser Glaube, der an Christus, das „Lebensbrot“ bindet, strebt notwendig zur sakramentalen Vereinigung mit ihm hin, und diese Kommunion, die das Wesentliche, das allein Sinnvolle ihres Vollzuges in der bleibenden Vereinigung mit der Person Christi (V. 56 f.) findet, setzt notwendig den Glauben an den einmaligen Lebensbringer voraus. Mit anderen Worten: Die in Joh 6, 53—58 geschilderte Kommunion ist sacramentalis simul et spiritualis; der in 6, 29—47 geforderte Glaube schließt das votum sacramenti... ein.“

<sup>78</sup> Auch das doppelte ζήσῃ V. 57. 58 wird die Gegenwart des (hier zukünftig gedachten) eucharistischen Genusses meinen; vgl. A. 52.

<sup>79</sup> Bultmann (A. 8) z. St. streicht — im Gefolge von F. Spitta, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, z. St. — den Auferstehungsgedanken V. 39. 40. 44 als redaktionellen Einschub nach V. 54. Daß die ἀνάστασις τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nicht zur „realisierten Eschatologie“ des Johannes passe, ist nicht nur oft genug behauptet, sondern auch mit über-



„wahren Gottesbrotes“ V. 33, dem „Kosmos Leben geben“ zu können (vgl. auch V. 51c). In schärfster Form ist negativ (V. 53) und positiv (V. 54) gesagt, daß dieses Lebensangebot bei der Eucharistiefeier Ereignis wird, und daß niemand sich einbilden soll, es gäbe eine „glaubende“ Lebensaneignung, die die Gegenwärtigkeit dieses Lebensbrotes im Hier und Heute meint übersehen und darum vom Herrenmahl der Gemeinde glaubt fernbleiben zu dürfen. Das würde Joh nicht „Glauben“ nennen.

ζ) Mit ἀληθῆς βρώσις (V. 55) in Verbindung mit dem μένειν (V. 56) wird doch wohl bewußt auf ἡ βρώσις ἡ μένουσα V. 27 zurückgegriffen, die als sachliche Gabe selbst erst von V. 55 ff. letztlich verständlich wird<sup>80</sup>. Obgleich das ἀληθῆς nicht mit dem ἀληθινός von V. 32 gleichgesetzt werden darf<sup>81</sup>, wird hier auch die Forderung an das „wahre Gottesbrot“ von V. 33 als erfüllt hingestellt: Die Eucharistie ist eine „wahre Speise“, insofern (γάρ) sie Leben zu geben vermag (V. 54).

η) „Bleibend“ ist die Speise V. 27, wie nun erst in V. 56 deutlich wird, weil sie mit dem im Genießenden „bleibenden“ Jesus identifiziert werden kann. Erst in der eucharistischen Begegnung mit dem wahren Brot vom Himmel offenbart sich, warum das neue Gottesbrot nicht wie das Wüsten-Manna eine βρώσις ἀπολλυμένη (vgl. V. 27) ist. In ähnlicher Formulierung wie Joh 15, 4; 1 Joh 3, 24 kommt V. 56 ein Gedanke zur vollen Ausreifung, der in etwa schon — trotz aller Unterschiede! — V. 37b ff. ans Licht drängte und dort ähnlich unerklärt stehen blieb wie das μένουσα in V. 27: Die Eucharistie bewirkt das μένειν in Jesus, Jesus „wirft“ niemand „hinaus“ und „verliert“ keinen bis zum Tage der Auferweckung, an dem das „ewige Leben“ voll und endgültig gewährt wird<sup>82</sup>. Erst hier in V. 56 kommen also die Aussagen von V. 27 und

zeugenden Gründen bestritten worden; vgl. nur E. Schweizer (A. 3) 354 f.: „Er läßt die kirchliche Verkündigung von der kommenden Auferweckung durchaus bestehen, weil in ihr sich dann vollzieht, was hier schon gilt.“ — Ignatius v. Ant. steht in der gleichen Tradition oder ist — wahrscheinlicher (vgl. A. 7. 37. 38) — auch hier von Joh abhängig, wenn er die Eucharistie als φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ πάντος (Eph 20, 2) versteht; aber er schreibt massiver der eucharistischen Gabe als Wirkung zu, was Joh sich unbestimmter beim eucharistischen Genuß verwirklicht denkt und ausdrücklich als persönliches Wirken Jesu (δι' ἐμέ) versteht. Das ζῆν ἐν Ἰ. Χρ. ist bei Ignatius Wirkung des ἀντίδοτος; bei Joh ist das „Leben“ — wie V. 56 f. kommentiert — Folge der personalen Christuseinigung. — Daß eine derartige „gröbere“ Auffassung die Quelle für die hohen personalen Aussagen eines kirchlichen Redaktors von Joh 6 sein soll, ist schwer glaubwürdig zu machen.

<sup>80</sup> S. unter 1 a β.

<sup>81</sup> Vgl. BZ 2 (1958) 247 A. 16.

<sup>82</sup> Ruckstuhl (A. 4) 246 hat also nicht gänzlich recht, wenn er meint, es fehle nicht nur „ein entsprechender Gedanke in allen eucharistischen Texten des NT, sondern auch in der unserm Stück vorangehenden Rede vom Lebensbrot“.

V. 37b ff. recht eigentlich zu sich selbst; denn erst bei der Eucharistiefeyer offenbart sich Jesu „bewahrendes“ Heilswirken recht deutlich.

θ) V. 57 wird der sonst in der Brotrede singuläre Terminus ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (V. 51a) zu verständlicher Deutlichkeit entfaltet (und vielleicht bewußt aufgegriffen): καὶ γὰρ ζῶν διὰ τὸν πατέρα<sup>83</sup>. Hier ist in meisterlicher Form, in der sich der Evangelist — und wer könnte es anders sein als der Evangelist — selbst übertrifft<sup>84</sup>, eine „knappe, lebendige Zusammenfassung der Lebensbrotrede“ gegeben<sup>85</sup>.

ι) V. 57 f. wird nun nicht mehr (wie V. (52) 53—56) „Fleisch“ und „Blut“ Jesu genossen, sondern Jesus in Person (με), womit die Rede zurückgreift auf die Aussagen der Bildrede 6, 48—51b (35). Daß Jesus selbst in Person die Heilsgabe Gottes ist, erfährt der Glaube eben in besonderer Weise beim Herrenmahl, wo die personale Begegnung mit dem Herrn das gegenseitige „In-Sein“ (V. 56) schafft.

κ) Auch wenn οὗτος V. 58 sich (wie V. 50, auf den hier bewußt zurückgegriffen wird) auf ἄρτος bezieht, meint „dieses Brot“ als „ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς“ Jesus als das Lebensbrot in Person<sup>86</sup>. Daß Jesus dieses „wahre Gottesbrot“ (V. 32 f.) ist, ist zwar schon V. 35 und dann V. 48—51 behauptet und erläutert; recht eigentlich aber kann der Glaube diese Behauptung erst beim Herrenmahl wiederholen, weil er nämlich die Wahrheit dieser Behauptung hier in ganz besonderer Weise erfährt.

λ) Mit dieser Erfahrung ist in V. 58 gleichzeitig endgültig deutlich geworden, daß Jesus die schon V. 31 ff. und V. 49 ff. diskutierte Manna-

<sup>83</sup> S. oben unter 1a ζ.

<sup>84</sup> Man muß Ruckstuhl (A. 4) 249 gewiß zustimmen, wenn er V. 57 „ein Wunder johanneischer Gedankenfülle und johanneischer Gestaltungskraft“ nennt, das keinem nachahmenden Redaktor zuzutrauen ist. Der Vers „enthält tatsächlich auf engstem Raum eine Zusammenfassung des ganzen Evangeliums nach Gehalt und Form“ (ebd.).

<sup>85</sup> Ruckstuhl (A. 4) 251.

<sup>86</sup> Daß „das Interesse ganz an den Elementen der sakramentalen Speise als geheimnisvollen Unsterblichkeitsträgern haftet und die Lehre von der Eucharistie damit bedenklich den naturhaften Anschauungen der Mysterien angeglichen“ sei (Bornkamm [A. 5] 169), wird man für Joh 6 angesichts von V. 56 f. doch schwerlich behaupten können (zumal die „Elemente“ gar nicht erwähnt sind); vgl. auch A. 79. Ohne Zweifel vertritt der Evangelist eine sehr personale Eucharistieauffassung. Daß er hier aber einen überlieferten massiven (magischen) Sakramentalismus bewußt korrigiere, so J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit II, Berlin 1905, 12—102; R. H. Strachan, The Fourth Gospel, London 1941 (repr. 1951) z. St.; Schweizer (A. 3) 358 f.; Maurer (A. 55) 85 u. a., vermag ich nicht zu sehen. Der Evangelist äußert seine diesbezügliche Auffassung wie selbstverständlich und unpolemisch. Auch von V. 63 aus kann die Meinung nicht gestützt werden, da sich dieser Vers primär auf V. 51c zurückbezieht und dabei die „sarkischen“ Aussagen von V. 53—56 höchstens eingeschlossen mitmeint (vgl. dazu oben unter 1b β, γ, δ).

Vorstellung zu ihrer Erfüllung bringt. Gerade als der beim Herrenmahl als das Lebensbrot vom Himmel Gegenwärtige und Wirkende scheint er diese Manna-Vorstellung erfüllen zu sollen, was auch mit der sonstigen urchristlichen Eucharistie-Mystagogik übereinstimmt<sup>87</sup>.

μ) Ab V. 57 ist nicht mehr vom „Essen des Fleisches“ und „Trinken des Blutes“ die Rede, sondern nur noch vom Essen. Damit ist unverkennbar zurückgelenkt zur Bildrede 6, 26—51, die diese Doppelheit nicht kannte.

Das eucharistische Redestück — das hat der Überblick gezeigt — enthält also kaum Aussagen, die nicht schon in der vorstehenden Bildrede 6, 26—51 angeklungen oder ausgesprochen waren. Was übrig bleibt, wenn man diese Übereinstimmung abzieht, ist kaum mehr als die Reminiszenz an einen tradierten Einsetzungsbericht<sup>88</sup>. Ohne Zweifel liegt hier also „Redaktionsarbeit“ vor — eine Redaktion, die mit Hilfe aufgenommener oder weitergeführter Aussagen der Bildrede einen „Midrasch über den Einsetzungsbericht“ schafft. Es fragt sich nur, ob solche „Redaktionsarbeit“ nicht auch bei der ursprünglichen Konzeption der ganzen Brotrede vom Evangelisten selbst geleistet sein kann. Ein vom Verfasser der Bildrede verschiedener Redaktor müßte nicht nur den joh Stil meisterlich nachgeahmt<sup>89</sup>, er müßte nicht nur in ungewöhnlich geschickter und doch unglaublich souveräner Weise — meist ohne wörtlich zu übernehmen — die Bildrede rekapituliert haben — alles das wäre trotz aller Unwahrscheinlichkeit immerhin noch denkbar; darüber hinaus müßte dieser Redaktor in mehrfacher Hinsicht die andeutenden und noch verhaltenen Aussagen der Bildrede zu sich selbst gebracht und dabei die johanneischen Ausführungen — gerade was die typisch johanneische Diktion angeht — noch übertroffen haben<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> S. oben unter 1 a s.

<sup>88</sup> Gegen die in A. 3 genannten Autoren. — Unsere Bemerkung von der joh Redaktion einer „vorjohanneischen Tradition“ Bib 32 (1951) 527 Anm. 2, von Joach. Jeremias (A. 3) 257 richtig wiedergegeben, von Schulz (A. 3) 116 aber mißverständlich bezogen, will in dem oben angegebenen Sinn verstanden werden. Näheres vgl. BZ 2 (1958) 245—248.

<sup>89</sup> Auch Bultmann (A. 8) 174 läßt die Redaktion „in Anlehnung an Sprache und Stil der Vorlage“ vorgenommen sein, und nach Bornkamm (A. 5) müßte die Redaktion „in engster Anlehnung an das Evangelium“ gearbeitet haben; auch nach ihm ist „der Anschluß an die Thematik des 6. Kapitels und des ganzen Evangeliums so eng wie möglich gestaltet“ (164); dazu vgl. A. 6 und 4. Aber es ist eben die Frage, ob man die oben genannten Eigentümlichkeiten (vgl. A. 90) als „sprachliche“, „stilistische“ und „thematische“ Anlehnungen wirklich verständlich machen kann.

<sup>90</sup> Besonders die unter ε, γ, θ und λ genannten Eigentümlichkeiten sind als sekundäre redaktionelle Arbeit schwerlich zu erklären.

Die angeführten Berührungspunkte sind aber nun hier nicht darum noch einmal herausgearbeitet worden, um erneut die Identität des Verfassers des eucharistischen Redestückes mit dem der Bildrede zu beweisen, sondern um die Eigenart dieses Zwischenstückes zu charakterisieren. Diese kann nunmehr nach ihrer formalen wie inhaltlichen Seite näher beschrieben werden.

b) Funktion und Charakter des eucharistischen Redestückes 6, 53—58 ist als „Fortsetzung“<sup>91</sup> der Brotrede nicht richtig bestimmt. Und darum ist auch die joh Eucharistieauffassung nicht richtig erfaßt, wenn sie als prolongiertes Heilsgeschehen, als letzte Verwirklichungsstufe des  $\sigma\alpha\rho\varsigma \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  verstanden wird.

a) 6, 53—58 wird die Brotrede noch einmal auf ihre Aussage hin „abgehört“. Dabei läßt das eucharistische Redestück die Bildrede, vor allem deren letzten Teil 6, 48—51, aber darüber hinaus doch die ganze Einheit 6, 26—51, von rückwärts noch einmal „ablaufen“ (wie ja auch schon 6, 43—51 von rückwärts den 1. Abschnitt 6, 32—40 rekapitulierte<sup>92</sup>: Zunächst ist das Leben vermittelt gesehen durch „Fleisch“ und „Blut“ des Menschensohnes, wobei als sakramental verwirklicht geschildert wird, was V. 51c in soteriologischem Verständnis von der Leibeshingabe Jesu behauptet hatte. Und wenn danach V. 57 f. gesagt wird (was sich schon V. 53—56 vorbereitete), bei der Eucharistiefeier werde Jesus selbst als das wahre Lebensbrot in Person genossen, dann werden hier sakramentale Aussagen gemacht über das Lebensbrot, von dem 6, 32—35. (47 f.) 48—51b schon heilsgeschichtlich geredet war. Die Aussagen der Bildrede sind also im eucharistischen Redestück „ins Sakramentale übersetzt“. Das eucharistische Redestück „rekapituliert“ und „transponiert“ die Bildrede.

Mit V. 51c war die eigentliche Beweisführung, die Jesus als das erwartete wahre Lebensbrot (vgl. V. 32 f.) erweisen wollte, abgeschlossen,

<sup>91</sup> So die meisten. Ruckstuhl (A. 4) 245 f. meint, das eucharistische Redestück sei an die Bildrede „spiralisch angeschlossen“. — Schneider (A. 3) 141 will in der Himmelsbrotrede drei Predigten des Evangelisten über die Speisungsgeschichte in gottesdienstlicher Abzweckung finden und meint: „Hinter der Himmelsbrotrede wird aber der Gottesdienst der Gemeinde erkennbar, der Wortgottesdienst und die Feier des Herrenmahles; beide unter dem einen Grundgedanken: Christus das Brot des Lebens“ (Anm. 14).

<sup>92</sup> Vgl. auch Schnackenburg (A. 31) 410: „Der Glaubende erfaßt in dem, der ihm gegenwärtig als das vom Himmel gestiegene Gottesbrot vorgestellt wird, zugleich die Gabe des sakramentalen Brotes, das Fleisch und Blut des in den Opfertod gegangenen, nunmehr aber himmlisch-verklärten Menschensohnes ist, und der Empfänger der Eucharistie genießt in diesem Lebensbrot ihn selbst, den persönlichen Lebensbringer, der einst leibhaftig auf Erden wandelte, inzwischen aber zum Vater heimgekehrt ist.“ Vgl. auch Kahlefeld, Die Epiphanie des Erlösers im Johannes-Evangelium, Würzburg 1954, 28: V. 53—58 wird „die Aufnahme des Lebensträgers, die im Glauben vor sich geht, auf der Ebene des Sakramentes wiedergefunden“.



soweit das Heilsgeschehen mit Inkarnation und Tod Jesu seinen „Abschluß“ gefunden hat; daß die „Auffahrt“ und das Wirken des Erhöhten freilich mitgesehen werden muß, wenn das das Leben konstituierende Heilsgeschehen beschrieben wird, ergänzt der Abschlußteil 6, 60—65. 66—71. Von all diesen, die Lebensspendung ermöglichenden Heilsfakten redet das eucharistische Redestück unmittelbar nicht, 6, 53—58 hat vielmehr den Charakter eines „Zwischenstückes“, das an der Frage interessiert ist, wie diese vergangenen Heilsfakten den Glaubenden gleichzeitig, aktuell gegenwärtig werden. Dieses „Zwischenstück“ steht also im Gesamt der umrahmenden Bildrede gewissermaßen in „Parenthese“. Als solche hat es Anteil an dem Charakter jeglicher Parenthese: In einer Hinsicht (was die Nennung der das Leben konstituierenden Heilsfakten angeht) scheint diese „Parenthese“ entbehrlich, so daß 6, 60—71 über 6, (52) 53—58 (59) hinweg 6, 26—51 fortsetzen kann. In anderer Hinsicht bringt aber auch diese „Parenthese“ Aussagen bei, die für das volle Verständnis des Kontextes wichtig scheinen, so daß von 6, 53—58 aus auf die umgebende Bildrede 6, 26—51. 60—71 erst das rechte Licht fällt: Ohne Erwähnung der eucharistischen Aktualisierung und Repräsentation der Heilsfakten und Heilswirklichkeit ist Jesus eben doch nicht als das „wahre“, „Leben spendende“ Gottesbrot allseitig beschrieben. Und der geforderte Glaube ist dementsprechend auch nicht erschöpfend behandelt, wenn nicht gesagt wird, daß er sich dem aktuell gegenwärtigen Lebensbrot gegenüber im sakramentalen Essen betätigen muß<sup>93</sup>. Das eucharistische Zwischenstück ist also ganz auf die umgebende Bildrede hin gestaltet (es „rekapituliert“ und „transponiert“ sie); die umschließende Bildrede aber ist von Anfang an auf das eucharistische Zwischenstück hin konzipiert (sie „lokalisiert“ es theologisch und „bereitet es vor“). Die Bildrede als das eigentliche Corpus der ganzen Brotrede kann zwar zur Not auch ohne das eucharistische Zwischenstück gelesen werden; eine eingehendere Betrachtung wird aber doch feststellen müssen, daß ihr ohne dieses recht eigentlich das Herzstück fehlt. Und andererseits kann auch das eucharistische Zwischenstück losgelöst für sich gelesen werden; aber jede nähere Betrachtung wird sehr bald feststellen, daß dieses „Herzstück“ nach dem ihm zugeordneten „Körper“ ruft, von dem aus es lebt und letztlich erst verständlich wird.

Wenn also der „parenthetische“ Charakter des eucharistischen Zwischenstückes richtig erkannt ist, besteht nicht die Notwendigkeit, 6, 60—71 ausschließlich oder auch nur vordringlich in Rückbezug auf 6, 53—58 zu erklären; vielmehr ist es von vornherein zu erwarten, daß der abschließende Redeteil 6, 60—71 nicht so unmittelbar auf 6, 53—58 zurückweist, sondern seiner eigentlichen Hauptintention nach die Bildrede

<sup>93</sup> S. auch oben unter 2 a 2.

6, 26—51 fortführt (wobei 6, 53—58 aber immer mit im Auge behalten wird). Der Hinweis Bornkamms, daß 6, 60—71 über das eucharistische Redestück hinweg auf 6, 26—51 zurückweist, kann also nicht den redaktionellen Charakter des eucharistischen Redestücks beweisen, denn bei der Annahme der Ursprünglichkeit des eucharistischen Redestücks muß durchaus nicht ein „nur mit schweren Gewaltsamkeiten zu erkaufender Sinnzusammenhang mit dem folgenden Abschnitt konstruiert werden“<sup>94</sup>.

β) Die Erkenntnis der „parenthetischen“ Funktion des eucharistischen Zwischenstückes dürfte nun aber auch einen wichtigen Fingerzeig geben für das Verständnis der johanneischen Eucharistieauffassung: Wenn von dem christologischen Heilsgeschehen (in der Bildrede) gesprochen wurde, kann in der weiteren Abfolge nur in einem neuen Ansatz (im eucharistischen Zwischenstück) von der sakramentalen Gegenwärtigkeit und Auswirkung dieses Heilsgeschehens geredet werden. Denn nach joh Auffassung ist das Sakrament nicht schlechthin eine „Prolongation des Offenbarungsgeschehens“, ist sie nicht schlechthin die „Fortsetzung der Inkarnation“. Die Eucharistiefeier gewährt die Gegenwärtigkeit des Inkarnierten im Hier und Heute, prolongiert aber nicht eigentlich die Inkarnation<sup>95</sup>. Das Sakrament „repräsentiert“<sup>96</sup> und appliziert das Heilsgeschehen, macht die christologische Heilsgabe, die Christus gibt und selber ist, gegenwärtig. Und dabei erinnert das eucharistische Redestück zunächst an das Heil, das Jesus in seiner „Fleischeshingabe“, in seinem Heilstode gewirkt hat — 6, 53—58 ist unmittelbar an V. 51c, nicht an V. 48—51b angehängt —, dann aber auch an die Gegenwart des Inkarnier-

<sup>94</sup> Bornkamm (A. 5) 168 f.

<sup>95</sup> Als Beispiel für eine derartige „inkarnatorische Interpretation“, die in vielen Spielarten auftritt, möge Ruckstuhl (A. 4) 254 stehen: „Was in Vers 27 anklingt, in 32 und 33 greifbar wird, in 35 sich zur Person Jesu verdichtet, was in 48—51a zusammengeballt ist, das erfährt in V. 51b seine letzte Konkretwerdung; das Wort und geistige Lebensbrot ist wiederum Fleisch geworden“; vgl. ähnlich J. Behm, Art. *κλῆσις*: TWbNT III 741 f.; D. Mollat, Le chapitre VI<sup>e</sup> de Saint Jean: Lumière et Vie 31 (1957) 109. 114 ff. u. a. — Nachträglich sehe ich, daß Gaugler (A. 32) 59 Anm. 2 ganz ähnlich dagegen polemisiert, „daß sich in den Elementen die Inkarnation im substantiellen Sinne wiederhole“: „Die Menschwerdung Christi ist genau so wie sein Kreuz und seine Auferstehung ein heilsgeschichtlicher Akt, der im Abendmahl kraft der in der Einsetzung gegebenen Verheißung ‚sakramental‘... wirksam wird“ (nur daß Gaugler glaubt, aktualistisch gegen eine substantielle Gegenwart opponieren zu müssen). Auch R. Mehl, Zur Bedeutung von Kultus und Sakrament im Vierten Evangelium: EvT 15 (1955) 72 ff. betont (gg. Cullmann), daß „die Zeit der Kirche nicht in gradliniger Weise die Zeit der Inkarnation fortsetzt“ (S. 73).

<sup>96</sup> Der Terminus soll hier noch nicht den präzisen Sinn der theol. Schulsprache haben.

ten in Person<sup>97</sup>. Wenn also die Sakramentsaussagen 6, 53—58 in „Parenthese“ stehen, dann wird hier eine Sakramentsauffassung sichtbar, nach der die Eucharistie — wie eine Parenthese aus dem Kontext — herausgehoben ist aus dem christologischen Offenbarungsgeschehen. Wie aber andererseits eine Parenthese ihren Bezug hat zum Kontext, so auch die Eucharistie zum christologischen Offenbarungsfaktum<sup>98</sup>.

Wenn das Sakrament hier also nicht die „Prolongation des Offenbarungsgeschehens“ ist, dann wird hier auch nicht der Glaube durch einen Eßvorgang überflüssig gemacht. Wie das Sakrament seinen heilsgeschichtlichen Rückgang auf die Heilsereignisse der Inkarnation und des Todes Jesus behält, so setzt auch der sakramentale Genuß den Glaubensbezug auf die Heilsfakten voraus. Der sakramentale Genuß wird so zu einer Glaubensbetätigung<sup>99</sup>. Und die Aussagen, die der Glaube in der Bildrede 6, 26—51 über das wahre Lebensbrot zu machen weiß, sind letztlich Erfahrungen, die er bei der Eucharistiefeier gemacht hat<sup>100</sup>. So fügt sich also die Forderung des sakramentalen Genusses 6, 53—58 widerspruchslos in die Bildrede mit ihrer Glaubensforderung ein. Das Sakrament relativiert diese Glaubensforderung nicht. Eine Notwendigkeit, 6, 53 bis 58 als interpoliert zu verstehen, ergibt sich bei einem richtigen Verständnis der joh Eucharistieaussage und bei einem richtig verstandenen joh Glaubensbegriff also nicht<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> S. oben unter 2a β.

<sup>98</sup> Es müßte nun das vielschichtige und vieldiskutierte Problem der joh Sakramentsauffassung überhaupt aufgerollt werden, wenn der Erweis erbracht werden sollte, daß das hier gefundene Sakramentsverständnis sich den sonstigen sakramentalen Aussagen des Joh fügt. Das ist hier nicht möglich. Jedenfalls wäre für diese Diskussion sehr viel gewonnen, wenn sie — auf die Ursprünglichkeit von Joh 6, 51c—58 vertrauend — mit der Deutung von Joh 6 ansetzen könnte. — Offensichtlich leistet das Wörtchen ἐν ὕδατι Joh 3, 5 für das ἀνωθεν γεννηθῆναι 3, 3—8 den gleichen Dienst, den Joh 6 die „Parenthese“ leistet: Bei der Taufe ist lokalisiert gedacht, was auch darüber hinaus durch das Pneuma geschieht. Wobei das „Wasser“ (om vg) schon darum nicht mit Bultmann z. St. als sekundär gestrichen werden sollte, weil die Erinnerung an die Taufe ja auch schon mit dem ἀνωθεν γεννηθῆναι gegeben ist (vgl. die ἀναγέννησις 1 Petr 1, 3, 23 und die παλιγγενεσία Tit 3, 6). — Auch wenn Joh 19, 34 und 1 Joh 5, 6 ff. mit αἷμα und ὕδωρ mittelbar auf die christlichen Sakramente angespielt sein soll (vgl. dazu BZ 2 (1958) 260 Anm. 52), dann sind mittels dieser Anspielungen in anderer Weise wohl auch hier die Sakramente als der „Repräsentationsort“ der Früchte des Herrentodes verstanden.

<sup>99</sup> S. oben unter 1 b ε und 2 a δ. — Dieses Verständnis setzt freilich voraus, daß der Glaube bei Joh nicht ein rein rezeptives Verhalten, sondern auch eine sittliche Leistung ist; vgl. dazu R. Sch n a c k e n b u r g, Der Glaube im vierten Evangelium, Diss. theol. (Teildruck), Breslau 1937, bes. S. 43—48.

<sup>100</sup> S. oben unter 1 a.

<sup>101</sup> Köster (A. 5) 61 ff. betont richtig, daß Joh durch die kultischen Begriffe „auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung“ zurückverweist. „Nur wenn der Kultus als ... ein Hinweis auf den geschichtlichen Dienst des historischen

Wir haben nach der Funktion und dem Charakter des eucharistischen Redestückes Joh 6, 53—58 im Ganzen der Brotrede 6, 26—71 gefragt und dieses als — wahrscheinlich von Anfang an intendierte — „Parenthese“ bestimmt. Diese literarkritische Feststellung gab uns zugleich Aufschluß über das joh Eucharistieverständnis: Joh versteht die Eucharistiefeier nicht als Prolongation des Offenbarungsgeschehens, sondern grundlegend als Repräsentation und Applikation desselben, wobei nicht übersehen werden soll, daß die Eucharistie jenes Offenbarungsgeschehen gleichzeitig auch „exegetisiert“ (vgl. oben unter 1)<sup>102</sup>.

Jesus verstanden wird, kann er Anspruch einer geschichtlichen Offenbarungstat sein“ (69); vgl. auch schon E. Schweizer, *Ego eimi* 157 („Funktion des  $\sigma\gamma\mu\epsilon\tau\omicron\nu$  [nicht etwa bloß des Symbols!] daraufhin, daß Jesus das wahre Lebensbrot ist“); vorsichtiger urteilt Schweizer (A. 3) 361. Aber nicht nur der rückverweisende Hinweis sichert den Rückbezug des Glaubens auf die heilsgeschichtlichen Fakten, auch bei einer sakramentalen „Vergegenwärtigung“ des Heilsgeschehens ist dieser Rückbezug gewahrt, wird der Glaube sogar in besonders aktueller Weise neu aufgerufen. Die Verfechter der Interpolationshypothese sind gefragt, ob das erarbeitete Sakramentsverständnis dem joh Glaubensanliegen nicht sein Recht läßt und ob dann nicht die Notwendigkeit entfällt, zu der unwahrscheinlichen Annahme einer Interpolation von Joh 6, 51c—58 zu greifen.

<sup>102</sup> Nach der Drucklegung kann ich noch den sehr belesenen und anregenden Aufsatz von X. Léon-Dufour S.J., *Le mystère du Pain de Vie (Jéan VI)*: RScRel 46 (1958) 481—523 einsehen, der in mancher Hinsicht zu verwandten Ergebnissen, letztlich aber doch zu einer unterschiedlichen Interpretation kommt: „Le chapitre ne parle pas uniquement de la foi ou de l'eucharistie, ni successivement de la foi puis de l'eucharistie, mais il enseigne simultanément et la foi et l'eucharistie, le rapport de l'eucharistie à la foi. Ce n'est pas un expédient qui autorise cette interprétation, c'est un principe johannique, celui des deux temps d'intelligence de l'évangile. Les paroles de Jésus avaient une profondeur que ne pouvait atteindre l'intelligence des auditeurs; Jean, éclairé par l'Esprit, manifesta leur portée ultime. Il le fait en respectant de son mieux ce qui dut se passer au temps de Jésus; ce n'est pas simplement scrupule de témoin, c'est souci d'évangéliste qui de cette façon seulement offre une intelligence authentique et pleine du message du Christ.“ (521 f.). Gegen unsere Ausführungen (in BZ 2 [1958] 244—262) wendet L.-D. ein: „Elles méconnaissent la véritable structure du discours, elles maintiennent dans la lettre du texte une coupure qui doit être placée dans l'esprit du lecteur.“ (488 Anm. 22) Tatsächlich scheint uns in den Ausführungen von L.-D. literarkritisch der „parenthetische“ Charakter von 6, 53—58 und exegetisch der primär und „vordergründig“ sakramentale Sinn dieses Abschnittes (im Unterschied zur umgehenden Bildrede) nicht erkannt zu sein. Letztlich müßte man sich über die Eigenart der johanneischen Offenbarungsreden unterhalten: Die — von L.-D. richtig beobachtete — Doppelsinnigkeit von Joh 6 kann wohl nicht (im Lichte von 2, 13—22) verstanden werden von einem primär für die Hörer Jesu bestimmten und einem erst den gläubigen Zeitgenossen des Evangelisten zugänglichen geistlichen Sinn; der Evangelist dürfte Joh 6 für beide Sinnhälften das Joh 14, 25 f.; 15, 15; 16, 12 f. verheißene Verständnis voraussetzen (vgl. 6, 63b. 68).



## Ein „Welt-Direktorium“ für die Meßfeier

Die Instructio der Ritenkongregation vom 3. 9. und das Dekret  
des Hl. Offiziums vom 23. 12. 1958

Schon der ungewöhnliche Umfang - vierunddreißig Quartseiten<sup>1</sup> - hebt die 1958 am Fest des hl. Pius X. unterzeichnete *Instructio de Musica Sacra et Sacra Liturgia* aus den sonstigen Verlautbarungen der Ritenkongregation heraus. Es kommt hinzu, daß wir hier das letzte große, für die Gesamtkirche bestimmte Dokument eines Pontifikates vor uns haben, das gerade auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Erneuerung nur mit dem der beiden heiliggesprochenen Vorgänger gleichen Namens, Pius' V. und Pius' X., verglichen werden kann<sup>2</sup>.

Es ist in unserem Rahmen nicht möglich, das (inzwischen in den Amtsblättern der deutschen Bistümer<sup>2a</sup> veröffentlichte) Dokument in seiner Gesamtheit zu würdigen; insbesondere muß alles spezifisch Kirchenmusikalische (so bedeutsam es ist) außer Betracht bleiben. Es geht in unserem Zusammenhang vielmehr darum, die Instructio vom 3. September in die Entwicklung der kirchenamtlichen Stellungnahme zur Liturgischen Bewegung einzuordnen und den einen oder anderen von hierher charakteristisch erscheinenden Zug herauszustellen. Ein abschließendes Wort wird dann dem nicht minder bedeutsamen Dekret zu gelten haben, das inzwischen das Hl. Offizium zur Frage der Durchführung eines bestimmten Punktes der Instructio in Deutschland erlassen hat.

Wie der Untertitel der Instructio: *Ad mentem Litterarum Encyclicarum Pii Papae XII „Musicae Sacrae Disciplina“ et „Mediator Dei“* zeigt, möchte sie so etwas wie Ausführungsbestimmungen zur Musik-Enzyklika (1955) und

---

<sup>1</sup> AAS 50 (1958) 630-663. Der einzige größere Kommentar, der bisher erschienen ist, stellt eine Gemeinschaftsarbeit des Direktors des französischen *Centre de Pastorale Liturgique*, A.-G. Martimort und des Hrsg. von *Musique et Liturgie*, F. Picard dar und ist als Nr. 28 der Sammlung *Lex Orandi* 1959 in den *Editions du Cerf* in Paris herausgekommen.

<sup>2</sup> Die Behauptung des mit *Esquilinus* gezeichneten Nachrufs auf Pius XII. im Dezemberheft 1958 des *Hochland*, nach dem Tode des Papstes habe die Ritenkongregation seine liturgischen Gewährungen bereits wieder eingeschränkt - nach allem ist unsere Instructio gemeint - trifft nicht zu; Pius XII. hat nach eingehender Lektüre des Dokuments das Spezialmandat zu seiner Veröffentlichung erteilt.

<sup>2a</sup> Vgl. etwa KAA f. d. Diözese Trier 103 (1959) 27-41. Deutsche Übersetzung: Herder-Korrespondenz XIII (1958) 148-160; eine weitere Übersetzung aus der Feder des Liturgischen Lektors des Pustet-Verlags, P. E. Wagenhäuser OESA, ist gleichfalls noch 1958 als Separatdruck (Preis 1,80 DM) im Pustet-Verlag in Regensburg erschienen.

zur Liturgie-Enzyklika (1947) Papst Pius XII. bieten. In der Zentralfrage, die sich dabei ergibt, in der Frage der rechten Meßgestaltung, in der alle Liturgie gipfelt und der zu dienen höchster Auftrag der Kirchenmusik ist, faßt sie ihre Aufgabe allerdings gründlicher an, als man das von Ausführungsbestimmungen dieser Art gewöhnt ist. Sie bietet hier nach den vielerlei nationalen „Direktorien“ für die Meßfeier, die in den letzten Jahren herausgekommen sind<sup>3</sup>, nicht mehr und nicht weniger als den Umriß eines Welt-Direktoriums, das vor allem die Volksrolle beim Volkschoralamt und bei der Gemeinschaftsmesse (um die in Deutschland geläufig gewordene Terminologie zu gebrauchen) bis in die Einzelheiten hinein regelt.

Damit werden zum ersten Mal die seit dem heiligen Pius X.<sup>4</sup> nicht mehr verstümmten päpstlichen Weisungen zum Mittun des Volkes bei der Meßfeier<sup>5</sup> (die trotzdem weithin in der Weltkirche ungehört verhallt waren) in die Sprache konkreter Anweisungen übersetzt. Das ist besonders bedeutsam für die Gemeinschaftsmesse, die nun endlich - nach zunächst zögernder Duldung<sup>6</sup>, dann allgemeiner Belobigung<sup>7</sup> - das volle, von niemand mehr zu bestreitende Hausrecht im gottesdienstlichen Leben der katholischen Kirche erhält. Das Zeitalter, in dem es einmal als *convenientius et reverentius* gegolten hatte, daß statt des Volkes der Meßdiener dem Priester die Antworten gebe<sup>7a</sup>, und in dem es da und dort bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus formelle bischöfliche Verbote der Gemeinschaftsmesse gegeben hat, gehört endgültig der Vergangenheit an, und kein Verständiger wird ihm nachtrauern. Die gottesdienstlichen Rechte der Getauften, von denen das Direktorium der französischen Bischöfe mit Bezug auf die Akklamationen sagt, sie dürften ihnen unter keinem Vorwand vorenthalten werden<sup>8</sup>, sind nun ein- für allemal verbrieft; allein für

<sup>3</sup> Besonders bedeutsam das *Directoire pour la Pastorale de la Messe à l'usage des diocèses de France*, das die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs 1956 herausgab; in Belgien erschien im gleichen Jahr ein „Direktorium“ für das Bistum Tournai, dem im Jahr darauf solche für Namur und Mecheln folgten. In Deutschland waren die bereits 1942 erlassenen „Richtlinien zur Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes“ (Trier, Paulinus-Verlag 1953) in den letzten Jahren durch eine Reihe diözesaner Regelungen neu aufgegriffen und weitergeführt worden; vgl. etwa die für das Erzbistum München erlassenen Richtlinien LJ 7 (1957) 109-121.

<sup>4</sup> Die päpstlichen Dokumente zur Liturgischen Bewegung werden im folgenden nach den Nummern und Abschnitten der von A. Bugnini besorgten ausgezeichneten Dokumentensammlung *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903-1953) (= *Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“ Sectio Practica* 6) zitiert. Die bekannte Äußerung Pius' X über die *partecipazione attiva* der Gläubigen an der Liturgie findet sich Bugnini 3, 3.

<sup>5</sup> Hierher gehört die bewegte Warnung Pius XI. vor dem Erscheinungsbild der *muti spectatores* (Bugnini 19, 16) und die entsprechende Mahnung Pius XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* (Bugnini 41, 190).

<sup>6</sup> Vgl. das Dekret über die *Missa dialogata* vom 4. August 1922: Bugnini 15.

<sup>7</sup> Vgl. die diesbezgl. Äußerungen Pius XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* (Bugnini 41, 104).

<sup>7a</sup> Vgl. M. Romsée, *Opera Liturgica* IV (Mechliniae 1838) 93.

<sup>8</sup> § 180 (S. 59); vgl. die deutsche Übersetzung LVZ (1957) 185.

diese Tatsache gebührt der Ritenkongregation der aufrichtige Dank aller, denen die gottesdienstliche Erneuerung in der Kirche am Herzen liegt.

Im einzelnen muß man es weiterhin als höchst begrüßenswert bezeichnen, daß die Kongregation gewisse, da und dort immer noch übliche „Un-Formen“ der Gestaltung der *Missa lecta* ein für allemal verbietet. Wer in Zukunft den Raum einer *Missa lecta* durch pausenloses Orgelspiel oder durch pausenloses muttersprachliches Singen<sup>9</sup> oder gar durch Singen irgendwelcher Lieder ohne Rücksicht auf den betr. Teil der Meßfeier ausfüllt, verstößt nicht mehr nur gegen den guten liturgischen Geschmack, sondern gegen formelle römische Bestimmungen (Instr. § 29, 27e, 30, 33).

Übrigens scheint die *Instructio* auch - wenn wir sie recht verstehen - unter eine andere einst beliebte und immer noch weithin geübte Art der „Ausfüllung“ der *Missa lecta* einen Schlußstrich ziehen zu wollen: unter den Brauch des gemeinsamen lauten Betens des Rosenkranzes während der Messe. Im *Caput II*, das die *Normae generales* bietet und scharf zwischen *actiones liturgicae*, die immer in der lateinischen Kultsprache vor sich gehen, und *pia exercitia* unterscheidet, die die Muttersprache zulassen, heißt es im § 12: *Actiones liturgicas et pia exercitia inter se commisceri non licet; sed, si casus ferat, pia exercitia actiones liturgicas aut praecedant aut sequantur*. Wo die nicht unmittelbar an die Liturgie angelehnten *communes preces* erwähnt werden, die auf der untersten Stufe der Gemeinschaftsmesse von den Gläubigen in der Muttersprache verrichtet werden können, heißt es, sie müßten sich genau den einzelnen Meßteilen anpassen: *Providendum, ut et preces et cantus singulis Missae partibus apprime congruant* (§ 30): eine Bedingung, die vom Rosenkranz (auch vom schmerzhaften) selbst bei wohlwollendster Interpretation sicher nicht erfüllt wird. Damit ist der Rosenkranz wieder auf den Platz verwiesen, auf dem er sein wohlbegründetes Heimatrecht hat: in die Privatfrömmigkeit der Gläubigen und in die Andacht (wobei sicher nichts dagegen einzuwenden ist, wenn er im Sinne des oben zitierten Paragraphen im Rosenkranzmonat teils vor, teils nach der Werktagsmesse verrichtet würde). Sicher gibt es „Gedanken-Brücken“, die etwa von den Meditationsgegenständen des schmerzhaften Rosenkranzes zur Messe hinüberführen: aber das gilt vom Kreuzweg eigentlich noch mehr, und trotzdem käme niemand auf den Gedanken, ihn während der Messe laut von den Gläubigen beten zu lassen; hier ist das (genau so für den Rosenkranz geltende) Gefühl stärker lebendig geblieben, daß es etwas anderes ist, meditierend den Wegen des göttlichen Opferlammes bis hinauf zum Kalvarienberg nachzugehen und dieses leibhaftig gegenwärtige Opferlamm auf

<sup>9</sup> Diese verwilderte Form der deutschen Singmesse ist im Bistum Trier bereits durch Verfügung vom 8. Januar 1954 (KAA 98 [1954] Nr. 5) endgültig verboten. Schon aus dem frühen 19. Jh. sind heftige Äußerungen gegen dieses „beständige Singen“ bezeugt; so sagt der bekannte Mainzer Regens Liebermann, er komme immer mehr zur Überzeugung, „daß, wenn man alle Herzensfrömmigkeit vernichten und die Übung der Religion zur bloßen Äußerlichkeit herabsetzen wollte, man dies auf keinem sichereren Weg erreichen könnte“: vgl. G. M. Dreves, Ein Wort zur Gesangbuchfrage, Freiburg 1885, 122.

dem Altar als Gabe der Ekklesia mit dem Priester dem himmlischen Vater darzubringen<sup>10</sup>.

Aber die *Instructio* beschränkt sich nicht auf diesen von den Rubriken bisher gleichsam ausgesparten Raum der Volksteilnahme. Mit erfreulicher Entschlossenheit ändert sie eine Reihe bestehender Regelungen ab, die man auf dem Hintergrunde unseres heutigen geschichtlichen Wissens von der Messe als wenig glückliche Abweichungen vom ursprünglich Gemeinten bezeichnen muß. So wird in Zukunft ein gregorianisch vorgetragenes *Benedictus* nicht mehr auf den sekundären Platz nach der Konsekration ausweichen müssen, sondern seinen eigentlichen Platz im Anschluß an das *Sanctus* wiedereinnehmen dürfen (§ 27 d). Die Prozessionslieder der Messe dürfen nun sämtlich wieder ihre eigentliche Funktion als Begleitgesang zu Einzug, Opfergang und Kommuniongang ausüben; ja für alle drei wird entschieden der Rückweg von der heutigen traurigen Kümmerform zur alten Vollform angetreten, wenn Anreicherung durch Psalmverse gestattet wird (§ 27 a-c)<sup>11</sup>.

Einen noch kühneren Schritt nach vorwärts tut die *Instructio*, wenn sie ein im Zuge der Liturgischen Bewegung neugewachsenes gottesdienstliches Amt erstmals offiziell anerkennt und in die amtliche liturgische Gesetzgebung einbezieht: den sog. *Commentator*, dem der § 96 gewidmet ist. Die Schöpfer der *Instructio* wollen den Namen als Notlösung betrachtet wissen<sup>12</sup>; in der Sache haben sie sehr klare und sehr vernünftige Vorstellungen von einem Amt, das, mit der hier angemahnten Diskretion ausgeübt, der abendländischen Kirche wieder etwas von der schmerzlich entbehrten Hilfe leisten kann, die im Osten immer noch der Diakon als Mittelsmann zwischen Schiff und Altar leistet.

Die 1953 in Lugano ausgesprochene Hoffnung, daß das deutsche Privileg des lateinischen Hochamts mit muttersprachlichem Volksgesang der ganzen Welt geschenkt würde<sup>13</sup>, hat auch die *Instructio* nicht erfüllt; daß trotzdem auch sie bei aller Einschärfung der absoluten Herrschaft des Lateinischen in der *Missa cantata* (§ 14a)<sup>14</sup> das deutsche Privileg (und verwandte Gewährun-

<sup>10</sup> Selbst ein so volksnaher und der Volksfrömmigkeit gegenüber so nachgiebiger Meßerkklärer wie Martin von Cochem verbietet seinen Lesern die beliebten fünf Vaterunser zu Ehren der fünf Wunden nach der Wandlung; so lobenswert solch ein Gebet an anderem Orte sei, hier gehe es um das Mitdarbringen des göttlichen Opferlamms auf dem Altar: Meßerkklärung über Honig süß, Cölln 1718, 456-458.

<sup>11</sup> Für den Introitus hat die Ritenkongregation schon unter dem 29. Januar 1947 ein Partikulardekret für das Bistum Bayonne erlassen, das den ursprünglichen Ansatz und die Auffüllung durch Psalmverse gestattet, *dummodo omnia secundum ordinem fiant iuxta pruden Ordinarium iudicium*; vgl. Bugnini 38.

<sup>12</sup> Vgl. den Artikel, den der Generalrelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation, P. F. Antonelli OFM im Osservatore Romano vom 2. Oktober 1958 veröffentlicht hat; vgl. Martimort-Picard (s. Anm. 1) 187-190.

<sup>13</sup> Vgl. das entsprechende Votum LJ 3 (1953) 142 f.

<sup>14</sup> Immerhin wird auch gegenüber der *Consuetudo*, ins voll-lateinische Hochamt *post sacra verba liturgica latine cantata* (etwa im Raum der Opferbereitung oder der Kommunionsspendung) muttersprachliche Gesänge einzufügen, die in der Enzyklika *Musicae Sacrae* ausgesprochene Duldung wiederholt: § 14a.



gen<sup>15</sup>) durch einen eigenen Ausnahmeparagraphen zur Sprachenfrage (§ 13c) in aller Form respektiert, ist in Deutschland mit hoher Genugtuung und zugleich mit der Hoffnung aufgenommen worden, daß damit endlich der Schlußstrich unter den leidigen Streit um das sog. Deutsche Hochamt gesetzt ist.

Durfte man auch den Brauch der deutschen Gemeinschaftsmesse unter diesem Ausnahmeparagraphen subsumieren: das war bei aller Freude, die das bedeutsame und vorwärtsschauende Dokument der Ritenkongregation auch in Deutschland ausgelöst hat, eine besorgte Frage. Hier hätten sich nämlich ernste, ja unüberwindliche Durchführungsschwierigkeiten ergeben. Der Konzeption der *Instructio*, die das Mitbeten von Texten des *Ordo* oder *Proprium* *Missae* nur zuläßt, wenn es in lateinischer Sprache geschieht (§ 14 b-c), steht der tiefeingewurzelte, kraft bischöflicher Richtlinien und Einzelanweisungen in Millionen Exemplaren neugedruckter Diözesangebetsbücher verankerte Brauch der deutschen Gemeinschaftsmesse gegenüber, in der zwar die Akklamationen immer auf lateinisch gegeben, die *Ordinariums-* und *Propriums-*texte aber (einschl. des *Pater Noster*) von Volk und Vorbeter in der Muttersprache vorgetragen werden. Mit Recht konnte man darauf hinweisen, daß Kardinal Bertram im Jahre 1943 nicht nur den Brauch des Deutschen Hochamtes, sondern auch den der deutschen Gemeinschaftsmesse den römischen Autoritäten vorgelegt und auch zu ihm eine positive Antwort (*relinquatur prudenti iudicio Ordinariorum*) erhalten hatte<sup>16</sup>. Trotzdem haben es die deutschen Bischöfe für richtig gehalten, künftigen Interpretations-Streitigkeiten dadurch vorzubeugen, daß sie das hier geschilderte *dubium* der Instanz vortrugen, die für die liturgische Sprachenfrage kompetent ist, dem Heiligen Offizium.

Seine am 23. Dezember 1958 unter Prot. Nr. 345/58 in Form eines Dekretes an den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Frings, ergangene Antwort ist ein neuer Beweis nicht nur für die weise Großzügigkeit, mit der man in Rom allgemeine Gesetze anzuwenden weiß, sondern auch für das außerordentliche Verständnis, das man im Hl. Offizium der seelsorglichen Sondersituation Deutschlands entgegenbringt. Das Dekret erklärt, auch nach der *Instructio* bleibe das Privileg in Kraft, durch das 1943 die *ordinatio modi Sacro adstandi* dem *prudens iudicium* der deutschen Ortsordinarien überlassen worden sei. Wenn man überlegt, was eine solche „Ausklammerung“ ganzer Länder (die 1943 zur Fuldaer Bischofskonferenz gehörigen österreichischen Bistümer sind ja mitgemeint) für einen Gesetzgeber bedeutet, wird man mit der Rede vom „bedrohlich anwachsenden liturgischen Zentralismus“ nach dem 23. Dezember 1958 da und dort wohl etwas behutsamer umgehen.

---

<sup>15</sup> Wenn auch das obengenannte Votum von Lugano keine Erfüllung fand, so hat doch bald danach die Propaganda-Kongregation begonnen, in einer ganzen Reihe von Fällen einzelnen Missions-Territorien das Privileg des lateinischen Hochamts mit muttersprachlichem Volksgesang zu gewähren, und zwar in Afrika, Indonesien und zuletzt 1958 in Indien (Kirchenprovinz Agra und Erzbistum Madras, wo außer der einheimischen Sprache auch das Englische zugelassen ist).

<sup>16</sup> Vgl. LJ 3 (1953) 109.

Es darf also, was die Sprachenfrage betrifft, bei uns laut ausdrücklicher Zusatz-Erklärung der deutschen Bischöfe<sup>17</sup> beim Alten bleiben. Das heißt nun allerdings nicht, daß wir den derzeitigen deutschen Status in diesen Dingen als schlechthin vollkommen ansehen dürften. Wir werden uns im Gegenteil dem so großzügig unseren Sonder-Status anerkennenden Gesetzgeber am ehesten dadurch dankbar zeigen können, daß wir zu gegebener Zeit im Geiste seiner Instructio an diesem Status weiterbauen. Das kann aber nicht Sache des einzelnen Seelsorgers sein. Nur diejenigen, in deren *prudens iudicium* das obige Dekret so großes Vertrauen setzt, die deutschen Ortsordinarien, sind zu solcher Weiterentwicklung des derzeitigen Status berufen. Sie werden - dankbar für die nun endgültig durch den obersten Gesetzgeber geschaffene Beruhigung - diese Arbeit mit Hilfe der ihnen dafür zur Verfügung stehenden Gremien mit aller Umsicht in die Hand nehmen.

Der Seelsorger wird inzwischen nach der Sicherung des juristischen Fundamentes seiner Bemühungen um lebendigen Gottesdienst seine vornehmste Aufgabe auf dem Sektor der Verkündigung sehen. Nur eine *sufficiens institutio* des christlichen Volkes in liturgischen Dingen, wie sie schon das Konzil von Trient so eindringlich gefordert hat<sup>18</sup>, sagt die Instructio, kann die *conscientia et actiosa participatio fidelium* an den heiligen Mysterien gewährleisten (§ 22 d).

Prof. Balthasar Fischer, Trier

<sup>17</sup> Vgl. KAA f. d. Diözese Trier 103 (1959) 41.

<sup>18</sup> Denz. 946. Es handelt sich um das Caput 8 der Sessio XXII *De Missa vulgari lingua passim non celebranda, et mysteriis eius populo explicandis*, das in ewig denkwürdiger Form die Reaktion der Gläubigen auf einen in unverständlicher Kultsprache gehaltenen Gottesdienst mit einem Zitat aus den Klage-  
liedern (4, 4) umschreibt: *parvuli, qui petunt panem*.

# BESPRECHUNGEN

## DOGMATIK

Winowska, Maria: Die Jungfrau der Offenbarung (La Vierge de la révélation, deutsch). Maria gestern und heute. (Ins Deutsche übertragen von Herbert P. M. Schaad.) Aschaffenburg: Pattloch (1958). 172 S. 80 (Bibliothek Ekklesia. Bd. 8.) brosch.

Das Buch wendet sich an Laien. Die Verfasserin hat sich bemüht, die Ehrlichkeit der Geschichtswissenschaft, den Glauben der Theologie und die Begeisterung der Marienliebe miteinander zu verbinden. Das ist freilich nicht recht gelungen, zumal nicht überall gediegene Vorarbeiten benutzt wurden. Das theologische Verhältnis von Überlieferung und Texten ist nicht klar gesehen. Die Zugehörigkeit Marias zur Kirche ist nur einseitig beachtet. Maria wird mehrmals „die reine Relation Gottes“ genannt. Verwirrung kann auch die Behauptung stiften, Maria habe im Abendmahlsaal (an Pfingsten) der Kirche einen Leib gegeben. Warum ist nicht deutlicher gesagt, daß die meisten Visionen echt übernatürlichen Ursprungs in der Phantasie ablaufen? Warum ist unsere Art, den Rosenkranz zu beten, die in der Trierer Kathause durch Dominikus von Preußen im 15. Jhrh. ihren Anfang nahm, in die Marienverehrung der nachtridentinischen Zeit eingeordnet? Wie sehr auch Marienverehrung in die Irre gehen kann, hätte die Verfasserin an der polnischen Sekte der Mariawiten zeigen können.

Ignaz Backes

Nordhues, Paul: Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung. - Leipzig: St.-Benno-Verlag 1958. XVIII, 250 S. (Erfurter Theol. Stud., 1. Aufl. d. Phil.-Theol. Studiums Erfurt; herausgegeben von E. Kleinedam und H. Schürmann, Bd. 4) kart. 19,- DM.

Der Oratorianer Thomassin († 1695) hat von Bérulle gelernt, die Menschwerdung des Sohnes Gottes als die zentrale Wahrheit des Christentums anzusehen und hat von dieser Sicht aus sein Bild von der Kirche gestaltet. Die Kirche ist in Fortsetzung der Inkarnation so eng mit Christus verbunden, daß sie als die Person Christi gilt. Wie die substantiell geheiligte menschliche Natur Christi instrumentum coniunctum ist, um die göttliche Heiligkeit mitzuteilen, so auch die Kirche. Ihre Eigenschaften und Sakramente, ihre Hierarchie und allgemeines Priestertum sind von dieser Einheit Christi mit seiner Kirche zu sehen, ebenso wie die Zugehörigkeit zu ihr. Die Kirche ist in ihrem ganzen Handeln auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet. Von hier aus gewinnt N. Zugang zu der ausgleichenden und daher vielfach mißverstandenen Stellung des Thomassin zu dem Gallikanismus, dem Jansenismus und dem Protestantismus. Als Kind seiner Zeit hat auch Thomassin staatliche Zwangsmaßnahmen im religiösen Bereich für erlaubt gehalten. Eine Quellenanalyse hat N. leider nicht beabsichtigt. Dagegen verweist er öfter auf die Bedeutung, die Thomassin's Ekklesiologie für die Zukunft hatte und noch hat. Das Literaturverzeichnis bringt auch Werke, die hier nebensächlich sind. Bei manchen Formulierungen der Trinitätslehre weiß man nicht, ob sie dem Thomassin oder dem Verfasser anzurechnen sind, z. B. S. 55 „die im Hl. Geist einwohnende Trinität“ oder S. 94: „Die drei göttlichen Personen haben ihre Einheit in der Trinität“. Immerhin das Hauptziel, daß sich N. gesteckt hat, ist erreicht, nämlich aus den vielen zerstreuten Einzelbemerkungen ein Gesamtbild der Ekklesiologie des Thomassinus gemäß seinem Geiste zu zeichnen.

Ignaz Backes

## MORALTHEOLOGIE

Heck, Aloys: Äußere Ursachen der Jugendverwahrlosung in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. Freiburg: Lambertus-Verlag 1957. XXI, 143 S. brosch. 9,60 DM.

Nach einer Begriffserklärung und der grundsätzlichen Frage nach dem Ursprung der Verwahrlosung behandelt H. im 1. Abschn. als Erscheinungsformen der Jugendverwahrlosung: körperliche, solche des Gemüts, Willens, Intellekts; sozial-charakterliche: unregelmäßiges Leben, Eigentumsvergehen, sexuelle Verfehlungen, Gewalttätigkeiten, Verlogenheit. Der 2. Abschnitt geht auf die äußeren Umstände ein, die eine Verwahrlosung begünstigen und weist als solche auf: die wirtschaftliche Lage der Familie, die „unvollständige“ Familie, die Unfähigkeit vieler Eltern zu gesunder Erziehung, nicht zuletzt infolge der religiösen und sittlichen Fehlbildung. Den einzelnen Kapiteln schließt H. eine „moraltheologische Würdigung“ an, die den Einfluß der Ursachen auf die Verantwortlichkeit prüft. Im letzten Kapitel legt H. kurz die kath. Lehre über die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit dar. Die Ausführungen sind aufgebaut auf Beobachtungen in einem Landerziehungsheim und der reichen Einzelliteratur zu der Frage, von der die meiste - und grundsätzliche - vor 1945 entstand. - Die Arbeit bringt zu der Frage wenig Neues, sondern stellt die bekannten Gesichtspunkte und Forschungsergebnisse noch einmal zusammen. Die moral-

theologische Würdigung will keine Schablone für alle Fälle geben, weist aber überall mit Recht darauf hin, daß die Verantwortung eingeschränkt ist. Und das ist ein wichtiger Hinweis für Erzieher, Seelsorger, Juristen, die jugendliche Verwahrloste zu beurteilen und zu betreuen haben.

N. Seelhammer

Bodamer, Joachim: Der Mensch ohne Ich. Herder-Bücherei, Bd. 21. Freiburg: Herder (1958), 138 S. kart. 1,90 DM.

Der Titel dieses Büchleins läßt seinen tiefen Inhalt kaum ahnen. B. sieht als Arzt, Kulturphilosoph, als gläubiger Christ die heutigen Menschen in einem Zeitalter hochentwickelter, durch die Technik herbeigeführter Zivilisation ohne echte Kultur. Für die oft beklagte Gefahr, daß der Mensch daran sei, sein Ich zu verlieren, zeigt B. die Gründe auf. Die Medizin - vielleicht mit Ausnahme der psychosomatischen - und auch die Tiefenpsychologie scheinen nicht geeignet, die Heilung, die Rückkehr des Menschen zu sich selbst, zu bringen, ihm zu helfen, seinen inneren Reichtum wieder zu finden. Mit dem wahllosen Gebrauch der technischen Errungenschaften sind die Menschen noch wirklichkeitsfremder geworden (vgl. z. B. S. 41-54).

B. zeigt die den Menschen bedrängenden Umweltbedingungen mit ihrer körperlichen und vor allem seelischen Belastung auf, die ihn seelisch zu zerreiben drohen. Sehr weise, weil in den tiefen Zusammenhängen gesehen, sind Bs. Ausführungen über „Das Ich im Spiegel seiner Leiden“ (3. Kap.) und „Das Alter als Lebensbilanz in der technischen Welt“ (4. Kap.) Wie er im 5. Kapitel Wege zum verlorenen Ich sieht, mögen nur einige Zitate andeuten: „Das erste ist die Wiedergewinnung, die Neuschöpfung eines Ichs aus eines Zentrums, während Persönlichkeit mehr die Außenfront eines Ichs darstellt, wie sie sich im Umgang und in der Erfahrung von Welt gebildet hat... Die Aufgabe unserer Zeit scheint in dem so lange vernachlässigten Bereich einer Moral zu liegen, die allererst davon ausgeht, daß das Ich, das Selbst, die Person des Menschen nicht mehr als etwas einfach Gegebenes, immer Vorhandenes, Naturhaftes verstanden werden darf, sondern Übernatur, mühseliger Erwerb und Ziel der Erziehung hat.“ S. 130. Man möchte diesem weisen und köstlichen Büchlein viele Leser wünschen. Die Tatsache, daß es in die Herderbücherei aufgenommen ist, mag dazu dienen.

N. Seelhammer

Wendland, Diether: Der Mensch - Mann und Frau. Aschaffenburg: Pattloch (1957), 128 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, herausgegeben von J. Hirschmann, 1. Reihe: Was ist der Mensch?, 3. Bd.), kart. 3,80 DM, bei Subskr. 3,40 DM.

Mit Recht betont der Verfasser in der Einleitung, daß die Frage nach den Geschlechtern in die Anthropologie gehört und zu deren anregendsten und subtilsten Problemen (S. 7). Den Ort seiner Ausführungen legt er damit fest, daß er sagt: „Theologie und Philosophie sind die zwei Wesensseiten der Anthropologie“ (S. 7). Nur Überlegungen, die die Spannung zwischen Theologie und Philosophie sehen und bejahen, können zu echten, gültigen Aussagen über den Menschen führen. - So legt W. in diesem Büchlein in lebendiger Sprache sehr interessante und beachtliche Gedanken vor über: das Wesen des Geschlechtlichen, die Ähnlichkeit der Geschlechter, die Männlichkeit und Weiblichkeit, den Zölibat, die Wesensgestalt der Ehe und den wesenhaften Hervorgang des Weibes aus dem Mann. Er korrigiert oberflächliche und falsche Theorien über das Wesen des Menschen und die Eigenart der Geschlechter. Getreu seiner Auffassung von Anthropologie trägt er richtige und wichtige Gedanken vor, besonders über Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Geschlechter. Doch wird man seinen kühnen Ausführungen im 2. und 3. Kap. des 2. Abschn. und im 1. Kap. des 3. Abschn. kaum zustimmen können. Aber es lohnt sich, das zu tieferem Studium der Fragen sehr anregende Büchlein zu lesen und zu überdenken.

N. Seelhammer

#### KIRCHENGESCHICHTE

Pflegler, Michael: Dokumente zur Geschichte der Kirche, 2. Neubearb. und vermehrte Auflage, Innsbruck-Wien-München: Tyrolia (1957), 738 S. Ln. o. Pr.

Der Erfolg der rasch vergriffenen 1. Aufl. hat Pf. ermutigt, seine Sammlung von Dokumenten zur Kirchengeschichte um rund 130 neue Texte zu vermehren, die allerdings in ihrer Mehrheit der jüngsten Periode zugute kommen. Nicht weniger als 33 Dokumente beziehen sich auf die Auseinandersetzung zwischen Nationalsozialismus und Kirche, 19 beleuchten die Haltung des Kommunismus zur Religion. Die Bedeutung der betr. Texte kann nicht bestritten werden, aber es ist zu befürchten, daß ihr enormes Übergewicht gegenüber der Dokumentation früherer Epochen der Kirchengeschichte die Maßstäbe für ein richtiges Verständnis der Gesamtentwicklung allzusehr verschiebt. Mit zunehmender Distanz wird sicher manches als weniger entscheidend und charakteristisch gewertet werden, als es unter dem unmittelbaren Eindruck des Gegenwartserlebnisses erscheint.

Den Vorteil der vorliegenden Sammlung wird jeder Lehrer der Kirchengeschichte bald erkennen, der sie einmal längere Zeit hindurch benutzt hat. Sie bietet ein reiches Mate-



rial an Auszügen aus offiziellen Akten, Gesetzestexten, Konzilsbeschlüssen, Äußerungen historisch bedeutender Persönlichkeiten, mit dem sich ein Ereignis, eine Epoche, eine Gestalt der Kirchengeschichte ausgezeichnet charakterisieren läßt. Eine öftere Benutzung des Werkes läßt aber auch einige offensichtliche Mängel erkennen. So könnten die Dokumente zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens fast aller Epochen reicher sein; man vermißt z. B. Texte über das Missionswesen, zur sozialen Frage, zum Problem Glaube und Wissenschaft. Besonders spärlich ist die Geschichte der östlichen Kirchengruppen bedacht (nur ein Dokument!). Vergeblich sucht man etwas über Calvin und seine Bewegung. Gewisse Mängel begegnen auch in den Quellen- und Literaturangaben. In manchen Fragen wie etwa Christenverfolgungen, Augustinregel sind grundlegende neue Forschungsergebnisse nicht verwertet. Bedenken erregt auch die Statistik der letzten Nummer, die z. B. für die südamerikanischen Länder Katholikenzahlen und Prozentsätze angibt, die einmal sachlich nicht stimmen (man vgl. die Angaben in Herders neuem Atlas!), die aber auch nicht die leiseste kritische Anmerkung über die Beteiligung dieser Gruppen am kirchlichen Leben enthalten. Die Arbeit könnte schließlich noch gewinnen durch ein Register, das das Material nach sachlichen Gesichtspunkten wie etwa Primatsentwicklung, Schulwesen u. a. m. durch die einzelnen Perioden der Kirchengeschichte hindurch erschließen sollte.

Baus

Newman, John Henry: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens. Übers. von M. Knöpfler. 2., ergänzte und verbesserte Aufl. Mainz: Grünewald (1958). (J. H. Newman, Ausgewählte Werke, hrsg. von M. Laros und W. Becker, Band II/III). XX + 800 S., Ln. 38,- DM, Subskr.-Preis 34,20 DM.

Auch eine 'Auswahl' aus den Werken des englischen Kardinals kann nicht auf seine Briefe und Tagebücher verzichten, die nicht nur durch ihre literarischen Qualitäten einen bleibenden Zauber ausüben, sondern auch den unmittelbarsten Zugang zum Wesenskern Newmans gewähren. Der vorliegende stattliche Doppelband gibt die Briefe der katholischen Zeit in der überprüften Übersetzung M. Knöpflers aus der 1. Aufl. wieder, man hat aber auch neues Material verarbeitet und den Anmerkungenstell erweitert. Die Skizze J. Weigers über Newmans Charakter wurde ebenso beibehalten wie das tiefe Nachwort R. Guardinis über den Schicksalsweg der Übersetzerin. Eine schöne Bereicherung bringt ein Anhang: Newmans ergreifende Abschiedspredigt vor seinen Freunden in Littlemore und die Predigt zum 1. Jahrestag der Gründung des Birminghamer Oratoriums 1850 über die Sendung des hl. Philipp Neri. Herausgeber und Verlag erfüllen mit dieser vornehm gestalteten Neuauflage ein erstrangiges Anliegen, sie helfen mit, der religiösen Mission des englischen Kardinals ihre größtmögliche Tiefenwirkung auch im deutschen Sprachraum zu sichern.

Baus

Newman, John Henry: Christentum und Wissenschaft. Hrsg. u. eingeleitet von H. Fries. Übersetzt von A. Diehm. Darmstadt: Gentner (1957), XX + 67 S. Ln. 12,- DM. Aus dem Schrifttum Newmans zum Problem der Universitätsbildung hat H. Fries zwei Vorträge ausgewählt, die jener als Rektor der katholischen Universität Dublin im Jahre 1854 gehalten hat; es sind die beiden berühmten Abhandlungen über Christentum und klassische Literatur bzw. Christentum und Naturwissenschaft. Der Übersetzung A. Diehms hat man den englischen Text gegenübergestellt, ein dankenswerter Entschluß, da man so bei der Lektüre den Glanz der Newmanschen Prosa mitgenießen kann, die ihre Qualität auch bei diesen akademischen Themen nicht verleugnet. Der Herausgeber führt sachkundig und methodisch geschickt in die Vorstellungen ein, die sich Newman bei seinen Bemühungen um die damalige Hochschulbildung erarbeitet hatte. Eindrucksvoll wird gezeigt, daß seine Gedanken über die Aufgaben einer Universität, über den Sinn akademischer Allgemeinbildung, über die Stellung der Theologie innerhalb einer Universität und ihr Verhältnis zu den andern Hochschuldisziplinen gerade zu der heutigen Diskussion über diesen Problembereich durchaus Gültiges beizutragen haben.

Baus

Festgabe Joseph Lortz. Hrsg. von E. Iserloh und P. Manns. Bd. I: Reformation, Schicksal und Auftrag; Bd. II: Glaube und Geschichte. Baden-Baden: Grimm 1958. XXIV + 586 S. und VIII + 590 S. Ln. Subskr. 60,- DM, sonst 69,- DM.

Nahezu ein halbes Hundert Freunde, Schüler und Mitarbeiter haben sich zusammengetan, um Jos. Lortz zu seinem 70. Geburtstag in Dankbarkeit durch eine Festgabe zu ehren, die weit über dem Niveau üblicher Festschriften liegt. Dies nicht so sehr durch ihren Umfang von fast 1200 Seiten, die sich auf zwei vornehm gestaltete Bände verteilen, sondern vor allem durch die Konzeption, die die beiden Herausgeber dem Werk zugrunde legten. Sie machten die im Lebenswerk des Jubilars sichtbar gewordenen beiden Hauptanliegen zur Leitidee der zwei Bände: sein Ringen um ein aus dem Glauben kommendes Versteher der Reformation in der Vergangenheit und ihrer Bewältigung in Gegenwart und Zukunft und sein Bemühen um eine Kirchengeschichte in Auffassung und Darstellung, die ihren spezifisch theologischen Charakter nie aus dem Auge verliert. So ordnen sich

die Beiträge der Festschrift unter die zwei Themen ein: 1. Reformation, Schicksal und Auftrag; 2. Glaube und Geschichte. Man ist etwas überrascht, die letztgenannte Thematik dem II. Band zugewiesen zu finden, da sie doch eher die Voraussetzung für die Anwendung im konkreten Fall der Reformation bildet. Es spricht nicht gegen die Qualität der Grundidee der Herausgeber, wenn sich nicht alle Beiträge nahtlos in den von ihnen gespannten Rahmen einfügen ließen; man erkennt unschwer, daß drucktechnische Schwierigkeiten hier mit im Spiele waren.

Es kann in einer Anzeige wie der vorliegenden nicht erwartet werden, daß alle Aufsätze der beiden Bände auch nur genannt, geschweige denn gewürdigt werden. Nur was dem Rez. von seinen Interessengebieten hier vertrauter erscheint, sei hervorgehoben. Für sehr bedeutsam halten wir O. K a r r e r s Untersuchung über das Petrusamt in der Frühkirche (I 507/25), weil sie in vorbildlich behutsamer Stellungnahme zu Quellen und moderner Forschung es einsichtig macht, daß die Idee des Petrusamtes als letzte Schlichtungsstelle von Anfang an durch Christus seiner Gründung gegeben war und unmittelbar zunächst nur in Erscheinung trat, wo niedere Instanzen zur Beilegung von Streitfällen nicht ausreichten. Die theologische Begründung für das petrinische Amt erheischte eine längere Entwicklung und Klärung. Die in der alten Kirche auftretenden Spannungen zwischen diesem Amt und dem bischöflichen Autoritätsbereich sprechen nicht gegen das Petrusamt, sondern sind mit ihm von selbst gegeben; ihre Existenz und die Art ihrer Überwindung beweisen vielmehr das Vorhandensein frischen Lebens in der damaligen Kirche. Mit Interesse liest man die Studie von P. M e i n h o l d über die Schweigenden Bischöfe (II 467/90), die auf Grund erneuter Prüfung der Ignatianischen Briefe mit Recht unterstreicht, daß der am Anfang des 2. Jhs. sich durchsetzende monarchische Episkopat in den kleinasiatischen Gemeinden nicht ohne Widerspruch hingenommen wird. Ignatius greift in dieser Auseinandersetzung ein und fördert damit die Entwicklung des Episkopates, gibt ihm auch eine weitere Begründung aus dem Gedanken des Urbildes der göttlichen Hierarchie. Allerdings dürfte entschiedener betont werden, daß die Gestalt des Ignatius selbst ein starkes Zeugnis dafür ist, daß der monarchische Episkopat im 2. Jahrzehnt des 2. Jhs. eindrucksvoll existiert. - Zwei beachtliche Arbeiten in französischer Sprache gelten dem Geschichtsverständnis der patristischen Zeit. J. D a n i é l o u studiert die Stellungnahme Gregors von Nyssa zu dem die Väter beschäftigenden Problem, warum die Menschwerdung Christi so relativ spät erfolgt sei (II 27/45). Gregor entwickelt dabei die Theorie, daß die Incarnation solange hinausgeschoben worden sei, bis das Böse in der Menschheit seinen Höhepunkt erreicht hatte. Es ist das Verdienst der Untersuchung, die Ansätze für diese Deutung Gregors bei Origenes nachzuweisen und so erneut dessen tiefreichenden Einfluß auf die Folgezeit zu unterstreichen; es gelingt Daniélou außerdem, die Herkunft einer Reihe weiterer grundlegender geschichtstheologischer Begriffe des Nysenensers zu klären. O. R o u s s e a u stellt die augustinische Theorie von den sechs großen Epochen der Weltgeschichte, die auf einer typologischen Auslegung des Sechstageswerkes beruht und die Geschichtstheologie des Mittelalters bestimmend prägte, in klarem Aufbau zusammenhängend dar (II 47/58).

Sachlich sehr anregend und das innere Anliegen der Festschrift glücklich bereichernd erscheint uns der Aufsatz W. B e c k e r s, der aus echter Vertrautheit mit Newmans religiösem Lebensweg und Werk die ökumenischen Aspekte in der Katholizität des englischen Kardinals herausarbeitet (I 481/505). Im Zeitalter der ökumenischen Gespräche konnte die providentielle Sendung N.s nicht glücklicher betont werden. Gegenüber der eindringlichen Befragung der Schriften N.s und dem tiefen Bemühen W. Beckers um gültige Formulierungen wirkt der sich mit seinem Thema überschneidende Aufsatz von M. L a r o s über Newmans ökumenische Sendung (I 469/79) auch durch die Sorglosigkeit der Dokumentation matt und farblos.

Fast alle Einzelbeiträge der Festgabe werden fraglos überragt von der Leistung der beiden Herausgeber, die sie in ihrer Einleitung dem Gesamtwerk voranstellen; sie ist ein glänzend formulierter und zur Schärfung des Gewissens immer wieder zu meditierender Essay über Sendung und Aufgabe des Kirchenhistorikers, der nicht zuletzt den für lange gültigen Rang dieser Festgabe begründet.

Baus

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen).

## BIBELWISSENSCHAFT

- Die Bibel als Geschichtsbuch (La Bible livre d'histoire, deutsch - Testamentum vetus, Ausz., deutsch. Deutsche Übers. von Irene Steidle). Von Daniel-Rops. Nach d. Bibelausg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger mit Anm. vers. von R. Tamisier. - Aschaffenburg: Pattloch (1958). 571 S. 8° (Texte zur hl. Geschichte.) Lw. 19,80 DM.
- Brunot, Amedee: Die Briefe des Apostels Paulus (Saint Paul et son message, deutsch). - Aschaffenburg: Pattloch (1958). 138 S. 8° (Der Christ in der Welt. Reihe 6, Bd. 11.) brosch. 3,80 DM; Subskriptionspreis 3,40 DM.
- Burrows, Millar: Mehr Klarheit über die Schriftrollen. Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte. Ins Deutsche übertragen v. F. Cornelius. - München: Beck 1958. VIII, 375 S. brosch. 20,- DM; Lw. 24,- DM.
- Kümmel, Werner Georg: Das Neue Testament. Gesch. der Erforschung seiner Probleme. - Freiburg u. München: Alber (1958). VIII, 596 S. 8° (Orbis academicus. 3, 3.) Lw. 42,50 DM.
- Schelkle, Karl Hermann: Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt. - Düsseldorf: Patmos-Verl. (1958), 96 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift. Hrsg. von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter) engl. brosch. 5,80 DM.
- De Vaulx und Ch. Deville: Die Zeugen des Gottessohnes. Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas (Les Témoins du Fils de Dieu. L'Évangélisme du Sauveur. Dt. von Alice Baum). - Düsseldorf: Patmos-Verl. (1958), 108 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift. Hrsg. von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter) engl. brosch. 5,80 DM.
- Venard, J.: Israel in der Geschichte (Bible et Histoire, les Siècles bibliques, dt. von Eleonore Beck). - Düsseldorf: Patmos-Verl. (1958), 92 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift, Hrsg. von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter) engl. brosch. 5,80 DM.

## MORALTHEOLOGIE

- Giers, Joachim: Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez. Ed. u. Unters. seiner röm. Vorlesungen De iustitia et iure. - Freiburg: Herder 1958. XVII, 257 S. 8° (Freiburger theologische Studien. H. 72.) kart. 24,- DM.
- Hörmann, Karl: Handbuch der christlichen Moral. - Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1958), 373 S. Lw. 96,- S; 16,- DM; 16,- Sfr.
- Scharl, Eusebius OFM.: Freiheit und Gesetz. Die theol. Begründung der christl. Sittlichkeit in der Moraltheol. Joh. Bapt. Hirschers † 1855. Aus dem Nachlaß hrsg. von Leopold Brandl, OFM. - Regensburg: Pustet 1958. 191 S. 8° (Studien zur Gesch. der kath. Moraltheologie. Bd. 6.) kart. 11,80 DM.
- Teichtweier, Georg: Die Sündenlehre des Origenes. - Regensburg: Pustet 1958, 363 S. 8° (Studien zur Gesch. der kath. Moraltheologie. Bd. 7.) kart. 22,40 DM.
- Werthmann, Lorenz: Reden und Schriften. Ausgewählt u. hrsg. von Karl Borgmann. - Freiburg: Lambertus-Verl. 1958. 334 S. Lw. 9,60 DM.

## KIRCHENRECHT UND GESELLSCHAFTSLEHRE

- Bopp, Hartwig OFM.: Die sozialen Strömungen des modernen Katholizismus. Ein Beitr. zum Verständn. des heutigen Gesellschaftsbewußtseins. - Köln: Amerik.-Ungar. Verl. 1958. 113 S. 8° (Kirche und Volk. Bd. 7.) brosch.
- Congar, Yves: Wenn ihr meine Zeugen seid. Über d. Apostolat u. d. Prophetenamt des Laien in der Kirche. - Stuttgart: Schwabenverl. (1958.) 72 S. 8° (Hohenheimer Reihe. 4.) brosch. o. Pr.
- Hagemeyer, Maria: Zum Familienrecht in der Sowjetzone. Der „Entwurf des Familiengesetzbuches“ u. die „Verordnung über Eheschließung u. Eheauflösung“. Mit d. Wortlaut der Texte im Anh. Hrsg. vom Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen, Bonn. (3. überarb. u. erg. Neuaufl. der Schrift „Der Entwurf des Familiengesetzbuches der Deutschen Demokrat. Republik“. 1. bis 3. Aufl. Bonn 1955.) - (Bonn: Deutscher Bundes-Verl. in Komm. 1958.) 75 S. 8°, brosch. o. Pr.
- Handbuch des Weltkommunismus. In Zsarb. mit zahlreichen Gelehrten, hrsg. von Joseph M(aria) Bochenski u. Gerhart Niemeyer. - Freiburg u. München: Alber 1958. IX, 762 S. 8°, Lw. 24,80 DM.

- Von Korvin-Krasinski, Cyrill OSB.: Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes. 2. verm. Aufl. Freiburg/Schweiz: Paulusverl. 1958 (Freiburger Zs. für Philosophie und Theologie Sonderdruck 4) kart. 3,30 Sfr.
- Messner, Johannes: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik. Staatsethik u. Wirtschaftsethik. 3., neubearb., wesentl. erw. Aufl. - Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1958). 1206 S. 8°, Lw. 290,- S.; 53,- DM; 53 Sfr.
- Oster, Heinrich: Heilsplan und Seelsorge (Le grand Dessein de Dieu dans la pastorale et la predication, deutsch. Die Übers. besorgte J. Keppi). - Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1958. 112 S. 8°, Lw. 5,90 DM.
- Stiegler, Anton: Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Rechtsgeschichte. - München, Zürich: Schnell & Steiner 1958. 171 S. kart. 9,80 DM.
- Sullivan, John F.: Die äußeren Formen der katholischen Kirche. (The External of the catholic church, deutsch. Übers. u. bearb. von Otto Wyss). Ein Handbuch für jeden Katholiken. Völlig neu bearb. von John C. O'Leary. - Aschaffenburg: Pattloch (1958). 483 S. 8°, Lw. 18,50 DM.
- Ziegler, Albert: Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. - Heidelberg: Kerle - Löwen: Nauwelaerts 1958. XXVIII + 508 S. (Sammlung Politela. Veröffentlichungen des Internationalen Institutes f. Sozialwissenschaft und Politik. Univ. Freiburg / Schweiz. Hrsg. v. A. F. Utz, Bd. XI), kart. 34,80 DM, Lw. 39,- DM.

#### HOMILETIK UND KATECHETIK

- Fischer, Henry: Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung. Rückblick und Wegweisung. (1. Aufl.) - Düsseldorf: Patmos-Verl. (1959.) 237 S. 8°, brosch. 14,60 DM.
- Möbus, Gerhard: Erziehung in dieser Zeit. 1. Aufl. - Köln: Verl. Die Heimstatt 1958. 87 S. 8° (Veröffentlichungen des Johann-Michael-Sailer-Inst. Köln-Altenberg. Reihe „Erziehung als Entscheidung“. Bd. 1) kart. 3,60 DM.
- Pemsel, Johann N.: Jugendkatechesen für die Berufsschulen. 2. Bd.: Der Herr. - Regensburg: Friedrich Pustet (1958). 439 S., kart. 13,50 DM, Lw. 16,- DM.
- Schulte, Caspar: Maria, die Schutzfrau Europas einst und jetzt. Die Überwindung des Materialismus in Ost und West. Ein Predigtzyklus. - Köln: Verl. Wort und Werk (o. J.) 62 S., brosch. 1,60 DM.
- Schulte, Caspar: Probleme zu Beginn des Atomzeitalters. - Köln: Verl. Wort und Werk (o. J.) 84 S., brosch. 2,40 DM.
- Siegmund, Georg: Wandelt im Lichte. Predigten zum Kirchenjahr. - Köln: Verl. Wort u. Werk (1958), 324 S., Lw. 14,80 DM; kart. 11,20 DM.
- Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz. X. Arnold. Hrsg. von Theodor Filthaut u. Josef Andreas Jungmann, SJ. - Freiburg: Herder 1958. 359 S. 8°, Lw. 24,50 DM.
- Zieher, Wilhelm: Die religiöse Kinderstube. Anregungen für Eltern u. Erzieher. Mit 8 Bildtaf. von Elisabeth Mühlenweg. - Ulm (Donau): Süddeutsche Verlagsgesellschaft (1958). 158 S. 8°, Lw. 7,50 DM.

#### VERSCHIEDENES

- Deutsche Kunstdenkmäler. Ein Bildhandbuch. Rheinland-Pfalz, Saar. Hrsg. von Reinhardt Hootz. - Darmstadt: Hermann Gentner (1958), 54 S. Text, 352 Bildtafeln, 8°, Lw. 24,- DM.
- Hemeldonck, Em(jel) van: Trösterin der Betrübten (Troosteres der Bedrukten, deutsch. Dt. von Hans H. Reykers). - Aschaffenburg: Pattloch (1958). 158 S. 8°, Lw.
- Großer Herder-Atlas. Hrsg. von Carl Troll. (Schriftl.: Heinz Kötter.) - Freiburg: Herder, 1958. XIV, 792 S. 4° (Herders Bildungsbuch. Atlasband.) Normalpreis: Lw. 122,-, Hldr. 132,-, Hfrz. 137,-; Vorzugspreis f. Bezieher u. Besitzer e. mehrbdg. Herder-Lexikons od. Herders Bildungsbuches: Lw. 112,- Hldr. 122,-, Hfrz. 127,- DM.
- Huber-Ainring, Hans: Was die Welt im Innersten zusammenhält. Der Christ u. d. Atomzeitalter. - Köln: Verl. Wort u. Werk (1958). 195 S. 8°, Lw. 10,20; kart. 7,80 DM.
- Meurers, Joseph: Das Weltbild im Umbruch der Zeit Ein (!) Studie zur Situation der exakten Naturwissenschaften. - Aschaffenburg: Pattloch (1958). 118 S., 1 Faltbl. 8° (Der Christ in der Welt. Reihe 3, Bd. 2.) brosch. 3,80 DM.





Soeben erschienen

# Jahrbuch für Antike und Christentum

Herausgegeben vom Franz Joseph Dölger-Institut  
an der Universität Bonn

Schriftleitung

Theodor Klauser · Eduard Stommel † · Alfred Stuiber

Erster Jahrgang · 1958

160 Seiten mit 5 Abbildungen und 3 Lageskizzen im Text sowie 8 Tafeln mit 33 Abbildungen und 1 Karte. Subskriptionspreis: kart. DM 11,40, Leinen DM 13,90. Einzelpreis: kart. DM 15,—, Leinen DM 17,50

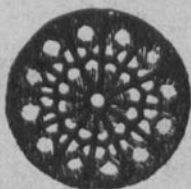
Das Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike reiht seinem erfolgreichen Hauptunternehmen, dem Reallexikon für Antike und Christentum, ein zweites Organ an, das Jahrbuch für Antike und Christentum. Auch das Jahrbuch soll der Forschungsaufgabe dienen, der sich das Institut verschrieben hat: der Aufhellung des Werdeganges der spätantikhristlichen Kultur. Es wird die im Reallexikon behandelten Themen durch vertiefende Studien und durch Mitteilung von Einzelbeobachtungen vorbereiten und ergänzen; es wird zu den literarischen Neuerscheinungen auf dem vom Institut bearbeiteten Gebiet Stellung nehmen; es wird endlich Nachträge zum Reallexikon veröffentlichen und so dazu beitragen, daß das notwendigerweise erst in Jahrzehnten vollendete Reallexikon nicht veraltet. Durch die Herausgabe des Jahrbuches versucht das Institut zugleich,

F. J. Dölgers weltbekanntes Hausorgan „Antike und Christentum“,  
wenn nicht in der gleichen Form, so doch wenigstens im gleichen Geiste fortzusetzen.

Prospekt auf Wunsch. Bezug durch jede Buchhandlung.

VERLAG ASCHENDORFF MUNSTER WESTFALEN

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

**Kath. Theologie  
und Liturgik**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**  
Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für  
**Mittelm'oselweine**  
**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

Mehweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mehweine

NEUERSCHEINUNG

Theodor Groppe

**Ein Kampf  
um Recht und Sitte**

Erlebnisse um Wehrmacht, Partei, Gestapo

2., verm. Auflage, 56 Seiten, kart. 1,80 DM

Generalleutnant a. D. Theodor Groppe hat im Kriege unter Gefahr für sein Leben einen bewunderungswürdigen Kampf gegen die nationalsozialistischen Schandtaten geführt und ist nur mit knapper Not nach vielen Schikanen der Hinrichtung entgangen. Seine Erlebnisschilderungen haben dokumentarischen Wert und sind noch immer nützlich zu lesen.

Durch alle Buchhandlungen  
**Paulinus-Verlag Trier**

D ZLHB  
Seminar Clericalis  
0. MAI 1959

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

68. JAHRGANG PASTOR BONUS

1959 HEFT 3

## INHALT

*Rudolf Haubst, Mainz*

Nikolaus von Kues als theologischer Denker

*Josel Scharbert, Freising*

Die Rettung der „Vielen“ durch die „Wenigen“  
im Alten Testament

*Justin Möhler, Limburg/Lahn*

Der Irrtum einer persönlichen Eigenschaft  
des Ehepartners nach kanonischem Recht

*Erwin Iserloh, Trier*

Die Tagebücher von Franz Xaver Kraus

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER



**Möbeltransporte In- und Ausland**  
**Verzollung · Verpackung · Lagerung**

**Gillen & Garçon, Bifburg/Eifel**

Gegr. 1899 · Telefon: 31 68 u. 31 69

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfrelhof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).  
 Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.



## Nikolaus von Kues als theologischer Denker\*

Von Professor Rudolf Haubst, Mainz *(H)*

„Über das, was diesen (großen) Mann (Kardinal Nikolaus von Kues) aufs höchste auszeichnet, wird man leicht Lobenswertes genug zu schreiben finden. Womit man aber aufhören und welchen seiner hohen Verdienst- und Ruhmetitel man welchem vorziehen solle, darüber wird selbst ein Kundiger nie genau urteilen können.“

Diese Worte bilden den Anfang eines Panegyricus, den der Bischof Giovanni Andrea Bussi, wohl der vertrauteste Mitarbeiter des Kardinals Nikolaus von Kues in seinen letzten Lebensjahren, nach dessen Tod auf ihn verfaßte<sup>1</sup>. Sie kennzeichnen auch treffend noch den heutigen Stand der Cusanus-Forschung, für die es leichter ist, in dieser oder jener historischen oder fachwissenschaftlichen Einzelfrage zu greifbaren und oft überraschenden Ergebnissen zu kommen, als ein Gesamtbild dieser mitten in der bewegten Geistes- und Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts stehen und aus ihr emporragenden Persönlichkeit zu gewinnen oder auch nur den elementaren Grundriß der cusanischen Gedankenwelt klar in den Blick zu bringen.

Die verwirrende Vielfalt der z. T. extrem auseinandergehenden Auslegungen bestätigt diese Schwierigkeit mehr als zur Genüge. Als krasseste Beispiele dafür, bis zu welchen Verzerrungen man es im letzten Jahrhundert bei philosophischen Cusanus-Deutungen getrieben hat, seien Richard Falckenberg und Rudolf Stadelmann genannt. Nach dem ersteren wäre „der Philosoph der *coincidentia oppositorum*“ (des Zusammenfalls der Gegensätze) und der *docta ignorantia* (der „Wissenschaft des Nichtwissens“) im Herzen schon halbwegs ein moderner Atheist oder Pantheist gewesen, der sich mit Händen und Füßen darum mühte, die Dogmen des Christentums wie hemmende Fesseln der Geistesfreiheit zu zerreißen<sup>2</sup>; nach Stadelmann hätte er diese sozusagen unter den Nachklängen einiger mystischer Reminiszenzen im dunkeln Walde des Agnostizismus vergraben<sup>3</sup>. Darüber hinaus können aber auch so viele andere

\* Das Folgende war der Festvortrag bei der Wissenschaftlichen Akademie anläßlich der Fünfhundertjahrfeier des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues (am 7. 12. 1958). Die Anmerkungen wurden für den Druck hinzugefügt. — Abkürzungen: C = Cod. Cusanus 220; H = Heidelberger Ausgabe der Cusanus-Werke (1932) ff.; P = Pariser Ausgabe der Cusanus-Werke (1514); V<sub>2</sub> = Cod. Vaticanus lat. 1245.

<sup>1</sup> Gedruckt u. a. bei M. Honecker, Nikolaus von Kues und die griechische Sprache: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. 1938, S. 70; vgl. ebd. S. 66–76. Die eingeklammerten Worte des Zitates sind aus dem vorhergehenden Satz übernommen.

<sup>2</sup> Rich. Falckenberg, Geschichte der Philosophie, 1902, 17–24; vgl. ders., Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus usw., Breslau 1880.

<sup>3</sup> Rud. Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters usw., Halle 1927, 41–57; 66 f.

exzentrische „Ismen“, die man da und dort von sehr verschiedenen Seiten her auf Nikolaus von Kues appliziert, von dessen zutiefst auf Harmonie und Einheit angelegter Wirklichkeitsdeutung kein gültiges Bild bieten; sie dokumentieren vielmehr nur die mangelnde synthetische Kraft oder schon die Zerrissenheit eines neuzeitlichen Philosophierens, das die von Cusanus noch kraftvoll gebändigten Gegensätze hilflos oder willkürlich aus dem Ganzen herauslöst.

An der bestehenden Verwirrung haben auch Theologen entscheidenden Anteil. So suchte bereits der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck als ein Zeitgenosse des Nikolaus von Kues dessen *docta ignorantia* schon bald nach ihrem Erscheinen als voller Gift und Häresie und insbesondere die Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze in Gott als Pantheismus zu brandmarken<sup>4</sup>. Michael Glossner vor allem übernahm gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts die Rolle eines Wenck redivivus, indem er voller Eifer im Namen der kirchlichen Orthodoxie vor cusanischen Ketzereien und Irrtümern warnte<sup>5</sup>. Die eigentlichen Steine des Anstoßes bestanden jedoch für diese und andere einmal in der starken Eigenart der cusanischen Terminologie und in der Dynamik einer oftmals die gewohnten Begriffe sprengenden Denkweise, die sich in keine der herrschenden Schulen einrubrizieren ließ, vor allem aber in einer besonders verdächtig erscheinenden, ungewöhnlich intensiven Verflechtung von Philosophie und Offenbarungstheologie. Um so verwunderlicher ist es freilich, wie wenig sich gerade die Theologiegeschichte bis vor kurzem mit Nikolaus von Kues und insbesondere mit seiner Konzeption des Verhältnisses von Philosophie und Theologie befaßt hat.

Eine erste Frage, die sich uns nun also stellt, lautet: Enthält, oder inwieweit enthält das cusanische Schrifttum eine echte, d. h. vom christlichen Glauben ausgehende und ihn unverfälscht auslegende, nicht aber philosophisch umdeutende christliche Theologie? Der schon erwähnte Giovanni Andrea Bussi kannte an der Rechtgläubigkeit des Kardinals keinen Zweifel, ebensowenig wie die Päpste, die Nikolaus von Kues das höchste Vertrauen schenkten. Seine Lobrede gipfelt sogar in dem Attribut: *Theologiae vero christianae summus interpres et magister*<sup>6</sup>. Das bedeutet

<sup>4</sup> Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, hg. v. Edm. Vansteenberghe, in: *Le „De ignota litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg*: BGPhM VIII, 6, S. 19–41; vgl. R. Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*: BGPhThM XXXVIII, 1, bes. S. 100 f.; 119–136.

<sup>5</sup> Mich. Glossner OP, *Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie*, Münster 1889, bes. S. 125–147.

<sup>6</sup> Honecker a. a. O. 72; vgl. Cusanus selbst in *Pred.* 280 (V<sub>2</sub> fol. 271<sup>va</sup>): *Ex quo habes, quod intelligentia sequitur fidem; qui igitur veram habet fidem, certam et indubiam: evangelium nostrum esse evangelium Filii Dei nobis a Patre per Ipsum missum in quo est revelatio regni Dei et in quo sunt omnes thesauri sapientiae* (Col 2, 3), *talibus secundum mensuram fidei cognoscit id quod credit; oportet igitur, quod verus theologus sit verus christianus.*

zumindest, daß der Kardinal Nikolaus seinen Freunden als ein lauterer und hervorragender Repräsentant der christlichen Theologie galt, und wohl auch, daß er selber in erster Linie deren Interpret sein wollte.

In den letzten Jahrzehnten haben inzwischen denn auch schon manche exakten Einzelforschungen und vor allem die Untersuchungen von Josef Koch zu ausgewählten Stücken aus dem gewaltigen Predigtwerk, das zumeist ungedruckt noch in den Handschriften schlummert, den Blick für Cusanus als Theologen wieder freier gemacht<sup>7</sup>. — Der Sprecher selbst hat dann nach langer, zäher Einarbeitung als erster auch den Versuch einer systematischen Darstellung der Trinitätslehre und der Christologie des großen Landmannes unternommen. Die Hauptergebnisse, die vor allem in den beiden Büchern „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“<sup>8</sup> und „Die Christologie des Nikolaus von Kues“<sup>9</sup> ihren Niederschlag fanden, dürften immerhin so viel schon außer Zweifel gestellt haben, daß es Unverständnis oder Unrecht war, die orthodoxe Grundhaltung des großen Kardinals zu verdächtigen, ja, daß Cusanus nicht zuletzt ein ungewöhnlich eigenständiger und schöpferischer theologischer Denker ist, und daß sich aus seinem Schrifttum insbesondere ein Christusbild von seltener Tiefe, Größe und Lebendigkeit aufzeigen läßt. — Der evangelische Theologe Gerd Heinz-Mohr hat neuerdings in seinem Werk „Unitas christiana“ auch zum Verständnis der cusanischen Kirchenauffassung einen beachtenswerten Beitrag geleistet<sup>10</sup>.

Gehen wir hier nun von diesen Präliminarien aus, um uns im folgenden vor allem auf diese beiden Fragen zu konzentrieren: I) Welcher Art ist im Gesamtzusammenhang des cusanischen Denkens das Verhältnis von Philosophie und Theologie? II) Worin erblickt Nikolaus näherhin Sinn und Aufgabe der Theologie? Oder: Wie sieht er das Verhältnis des theologischen Denkens zum Glauben? —

## I

Im Vorhergehenden wurden bereits die Versuche einer prinzipiell untheologischen Cusanus-Deutung zurückgewiesen und der Akzent zunächst darauf gelegt, daß Nikolaus nicht „nur“ als philosophischer Denker, son-

<sup>7</sup> Vgl. bes. die folgenden drei von J. Koch in den Sitzungsber. d. Heidelb. Akademie der Wissenschaften veröffentlichten Texte und Untersuchungen: Vier Predigten im Geiste Eckharts (1937); Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten (1940); Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher (Cusanus-) Predigten (1942). — Nach diesem Verzeichnis richtet sich unsere Predigtzählung.

<sup>8</sup> Trier (Paulinus-Verlag) 1952.

<sup>9</sup> Freiburg (Herder) 1956.

<sup>10</sup> Gerd Heinz-Mohr, *Unitas christiana*. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues, Trier (Paulinus-Verlag) 1958; vgl. meine Besprechung: *TrThZ* 67 (1958) 368—72.

dern „auch“, und zwar ohne Abstriche als christlicher Theologe zu betrachten ist. Wir wollen uns jedoch nicht minder auch vor dem anderen Extrem hüten, das Leitmotiv der *docta ignorantia* nun etwa (mit Van Steenberghe<sup>11</sup> und erst recht Stadelmann) als einen bloßen „Fideismus“ abzutun, so als ob die gesamte cusanische „Philosophie“ lediglich im Wissen um das eigene Nichtwissen bestünde und damit endete, sich mit verzweifelterm *Ignoramus* blindlings einer dunklen Nacht des Glaubens zu überantworten<sup>12</sup>. Denn das metaphysische Erkenntnisstreben des Nikolaus von Kues zeigt keinerlei Spuren der zeitgenössischen nominalistischen Skepsis. Er traut vielmehr auch schon der rein natürlich-menschlichen Geisteskraft, sogar ohne darüber viel zu problematisieren, eine solche Reichweite zu, daß sie bis zu einer durch objektive Evidenz begründeten Überzeugung vom Dasein (dem *quia est*) Gottes sowie auch z. B. von der Existenz der menschlichen Geistseele vordringen könne. Und allein schon die tiefgründigen Namen, in die er seine natürliche Gotteserkenntnis faßt, wie die der durch den „Zusammenfall der Gegensätze“ gekennzeichneten göttlichen „Einheit“, des „Possest“ (in dem Gott als das „Können-Sein“, als die ungeteilte Vollwirklichkeit alles möglichen Seins begriffen wird), oder des „Non-Aliud“, des „Nichtanderen“ (eine Bezeichnung, die zu Gott als der aller geschöpflichen Seinsaufspaltung vorausliegenden Seinsfülle hin transzendiert), verraten eine immense Konzentration und die letzte Tiefe metaphysischen Denkens.

Zwischen dieser letzten Tiefe natürlichen Erkennens und der Offenbarungs-Theologie sucht man nun aber bei Cusanus vergeblich nach einer scharf markierten Abgrenzung. Noch viel weniger kann man bei ihm, wie z. B. bei Wilhelm Ockham, von einer Kluft zwischen Glauben und Wissen reden. Vielmehr geht der Grundzug seines Denkens zwischen den beiden Erkenntnisquellen überbrückend und verbindend hin und her, weil es seiner starken Gläubigkeit ebenso ferne liegt, einer autonom erklärten Vernunft einen abgezirkelten Eigenbereich zu überlassen, wie es dem elementaren Grundstreben seines unersättlichen Geistes nach der ganzen ihm erreichbaren Wahrheit widerspräche, sich auch nur aus methodischen Gründen auf die Grenzen des Natürlich-Erkennbaren zu beschränken. Seine Philosophie will deshalb auch nicht so etwas wie ein vom natürlichen Denken fertig bereitgestelltes Postament für die übernatürliche Glaubenswahrheit sein. In der lebendigen Einheit seines Geistes gestaltet sich vielmehr das Verhältnis von Glauben und Wissen weit inniger. Denn sowohl der Glaube, der nach der Einsicht verlangt, wie das *desiderium naturale*,

<sup>11</sup> Fernand van Steenberghe, *Epistémologie*, Löwen 1947; Übers. v. Al. Guggenberger (Einsiedeln-Zürich-Köln 1950) S. 87.

<sup>12</sup> Nach der verständnislosen Unterstellung Stadelmanns a. a. O. S. 45 f. hätte sich Cusanus letztlich sogar nur um des „Postens eines Hauptes der Kirche“ willen „einer Art des *sacrificium intellectus*“ unterzogen.



der natürliche Wahrheitshunger seines Geistes, der erst in dem möglichsten Vollbesitz der ganzen Wahrheit zur Ruhe kommt, streben von beiden Seiten her auf ein Zusammenfließen der Wahrheit aus beiden Erkenntnisquellen und auf eine integrierende Zusammenschau alles dessen hin, was auch Augustinus schon, beides vereinend in dem einen Wort „Philosophie“ oder „Weisheit“ zusammenfaßte. Daher erweist sich bei Cusanus denn auch das natürliche Denken, je tiefer es vordringt, um so mehr für die Offenbarung von Gott her als „offen“, so daß es in der Offenbarung mehr und mehr gleichsam ein Licht erkennt, das es erhellt und ihm leuchtet über seine eigenen Grenzen hinaus. Umgekehrt aber wird zugleich der schlichte Glaube in eben dem Maße zur Theologie, als er sich mit dem Denken vereinigt; als das „Licht“, das ihm innewohnt, auch die tiefsten Fragen des natürlich-metaphysischen Denkens klärt und in der von der Schöpfungswirklichkeit her gewonnenen menschlichen Symbol- und Begriffswelt transparent und so aussprechbar wird.

Auf einer solchen innigen Zuordnung des Glaubens und einer metaphysischen Deutung des Kosmos sowie des menschlichen Wesens beruht vor allem die hervorstechende Eigenart der „Trinitätslehre“ des Nikolaus von Kues, sofern man bei ihm von einer solchen überhaupt noch im überlieferten Sinne sprechen kann. Denn bei alledem, was er über die göttliche Dreieinigkeit aussagt, finden sich von dem rational-begrifflichen Verfahren der — ihm bestens bekannten! — Scholastik nur die elementaren Rudimente. Das den typischen Scholastikern geläufige Herantragen von philosophischen Universal-Begriffen, wie Substanz, Relation und dgl., oder von eigens für die Trinitätslehre erarbeiteten Unterscheidungen, wie der essentialen und notionalen Akte, an das geoffenbarte Gottesgeheimnis hat er nach Kräften gemieden. Um so anschaulicher aber läßt er die offenbarte Wahrheit in den verschiedensten Dingen und Relationen der von dem Dreieinen Gott selbst nach seinem Urbilde begründeten Schöpfungsordnung aufleuchten.

Bei dem vergleichenden Hin- und Herschauen zwischen dem, was die Offenbarung lehrt, und die Schöpfung zeigt, enthüllen sich seinem gläubigen Blick nämlich nicht nur in den mannigfachsten Einzelzügen, sondern vor allem auch in den Grundstrukturen alles Seins und Denkens so viele Spuren und bildhafte Ähnlichkeiten des trinitarischen Gottesgeheimnisses, daß er diese nur noch als die Variationen einer den ganzen Kosmos durchwaltenden analogia Trinitatis zu deuten weiß. Das gibt der cusanischen Metaphysik bis in ihre letzten Tiefen hinein ein trinitarisches Gepräge. Umgekehrt aber findet sein froher Glaube an die göttliche Dreieinigkeit sich in all diesen Bildern und Spuren immer von neuem bestätigt; und noch mehr: er gewinnt in diesen auch eine vielfache symbolhafte Darstellung, wirklichkeitsnäher und oft auch ansprechender und verständlicher, als das in gegeneinander gestellten Begriffen, darunter den

Zahlbegriffen Eins und Drei möglich ist. Denn die rational-begriffliche Unvereinbarkeit dieser Zahlen ist sogar schon in der Elementarfigur des Dreiecks überwunden, dessen Einheit ohne die drei Ecken geradezu undenkbar ist. Noch gründlicher aber führt Cusanus durch die Projektion eines gleichseitigen Dreiecks ins Unendliche zu der ängstlichen Erkenntnis, wie in Gott Seine unsere Begriffe übersteigende Wesenseinheit und die Dreiheit der Personen ein und dieselbe ungeteilte dreieine Wirklichkeit sind.

Auch die cusanische Christologie zeichnet sich durch eine sehr intensive Begegnung von kosmologisch-metaphysischem Denken mit der Offenbarungstheologie aus. Der Grundgedanke ihrer philosophischen Fundierung ist dieser: Der Mensch ist schon als solcher Mikrokosmos, „die Welt im kleinen“, denn er vereint die verschiedensten Seins- und Lebensstufen des Universums vom Anorganischen bis zum Geistigen in sich. Bei ihm gewinnt daher auch z. B. die Sinnestätigkeit, die schon die Tiere entfalten, im Dienste des geistigen Erkennens erst ihre letzte Sinnerfüllung und Vollendung. In Jesus Christus aber sollte das Menschliche selbst kulminieren. Denn als der geborene Erlöser und Mittler, der gekommen ist, die Mängel aller Menschen vor Gott geistig und gnadenhaft auszufüllen, mußte Er selbst zunächst alle menschliche Vollkommenheit in ideal-menschlicher Weise in sich verwirklichen. Eine solche Vollendung eines Menschen, und in diesem des gesamten Universums, war und ist aber nur möglich, wenn dieser zugleich seinem personalen Selbst nach mehr als nur irgendein Mensch ist. Alles hing somit entscheidend daran, daß der göttliche Logos (als das schöpferische Urbild des Universums und des dieses repräsentierenden Menschen) eine Menschennatur in höchstmöglicher, nämlich in hypostatistischer, personaler Weise, in Seinen Besitz und in Dienst nahm<sup>13</sup>.

Somit klärt sich also das Grundverhältnis von Glauben und Wissen oder von Philosophie und Theologie bei Nikolaus von Kues in der Weise: Sie begegnen, ergänzen und verschränken sich wie zwei voneinander untrennbare Pole im Gesamtzusammenhang seiner Wirklichkeitsdeutung.

Aufs Ganze gesehen schreitet jedoch die cusanische Denkbewegung vom Philosophischen her ins Theologische hinein, indem sie sich in diesem vollendet. Das möge nun an dem bekanntesten und originellsten formalen Leitprinzip des cusanischen Denkens, dem der *docta ignorantia*, noch präzisiert und verdeutlicht werden. Denn dieses ist zwar, wie sich zeigen wird, seiner Wurzel nach noch eine rein philosophische Konzeption. Seine volle Kraft und Tragweite erweist sich jedoch erst bei den sublimsten theologischen Fragen.

<sup>13</sup> Eine Gegenüberstellung dieser cusanischen „Christologie von unten“ mit den christologischen Desideraten K. Rahners wird in der Festschrift f. Alb. Stohr unter dem Titel „Nikolaus von Kues und die heutige Christologie“ erscheinen.

*Docta ignorantia*, dieses Wortgebilde wird der Uneingeweihte vielleicht mit „gelehrte Unwissenheit“ übersetzen, sich dann jedoch über diesen Widersinn „wundern“. Aber damit beginnt auch schon sein Philosophieren. Denn Cusanus läßt nunmehr den gedanklichen Inhalt dieser beiden Worte sozusagen unter den Händen wachsen und sich vertiefen und klären. Zunächst bricht er jedoch seiner *regula doctae ignorantiae* Bahn durch erkenntniskritische Überlegungen, welche die Unmöglichkeit dartun, vom Endlichen her das Ansich des Unendlichen zu erkennen oder Endliches bis zum Unendlichen zu summieren, weil zwischen beidem kein meßbares oder vergleichbares Größenverhältnis bestehen kann: *Infiniti ad finitum proportio non est*. Das Unendliche überragt den Bereich alles Mehr und Minder unendlich. Deshalb ist auch dessen transzendentes Wesen jedem direkten Zugriff des menschlichen Geistes entzogen. Nicht minder schonungslos demütigt Cusanus den naiven Erkenntnistolz des menschlichen Geistes auch schon dadurch, daß er diesem (unbeschadet der sich in seinem Erkennen bekundenden schöpferischen Kraft und kreatürlichen Gottähnlichkeit) die radikale Unfähigkeit bewußt macht, auch nur irgendein Ding der realen Erfahrungswelt erschöpfend und allseits zu begreifen<sup>14</sup>.

Wie aber verträgt sich eine solche *docta ignorantia* als Wissen um das Nichtwissen mit der von Cusanus festgehaltenen natürlichen Erkennbarkeit Gottes? Ohne Widerspruch und sogar sehr harmonisch, da sie nur die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens hervorhebt, ohne die Existenz Gottes in Frage zu stellen. Der Akzent liegt vielmehr darauf, daß wir mit den Mitteln unseres begrifflichen Denkens von unten her Gott, „wie Er ist“ (*sicuti est*), Sein „Wesens-Was“ (*quid est*) weder mit sinnlichen Augen schauen noch dialektisch erfassen können; und daß sich daher logisch „wahrer“, genauer, zutreffender aussprechen läßt, was Er nicht ist, als was Seine absolute Wesenheit ausmacht. Bis dahin besagt also *docta ignorantia* noch nichts anderes als eine kritische Besinnung auf die Inadäquatheit unserer gesamten natürlich-menschlichen Erkenntnis und im besonderen eine Selbstbescheidung des rationalen Begriffsvermögens vor dem überwältigenden Geheimnis des göttlichen Wesens.

Insoweit läßt sich *docta ignorantia* somit sinngemäß auch noch mit „Wissen um unser Nichtwissen“ übersetzen. Doch die Besinnung darauf, daß der menschliche Geist sich von sich aus nie so zu dem göttlichen Urgrund aller Wahrheit erheben kann, wie er dies kraft des ihm naturhaft innewohnenden Erkenntnisdranges ersehnte<sup>15</sup>, führt bei Cusanus durchaus nicht zu einer in sich selbst zurücksinkenden Resignation und auch zu keiner inhaltlichen Entleerung oder Verfinsterung des objektiven Gottes-

<sup>14</sup> Vgl. bes. *De docta ignorantia* lib. I, c. 1 u. 3 (H 5 f; 8 f.).

<sup>15</sup> Vgl. den Abschnitt „Das menschliche Verlangen nach der Gottesschau“, in: „Die Christologie des Nikolaus von Kues“ S. 51–58.

begriffes, weder in ein „nichtendes Nichts“, noch in ein irrationales Dunkel. Vielmehr tut sich gerade das menschliche Nichtwissen, indem es bei dem Aufblick zu der Unendlichkeit Gottes seiner am intensivsten bewußt wird, zugleich auf für jene eminent positive Einsicht, die es fortan als „Wissenschaft des Nichtwissens“ (*scientia ignorationis*)<sup>16</sup> und Nicht-adäquat-wissen-könnens zu der Funktion einer wachsam und unermüdlichen „Belehrung“ des erobernden rationalen Erkenntnisdranges über die Transzendenz Gottes, den *Deus semper maior*, befähigt<sup>17</sup>; und diese „Belehrung“ intensiviert sich zu einer bis ins Aszetisch-Mystische reichenden Anleitung, daß das nach unmittelbarer Schau der ganzen und reinen Wahrheit verlangende intellektuale Vermögen des Menschen, um dieses Ziel zu erreichen, nicht an der sinnenfälligen Gegenstandswelt haften bleiben dürfe, sondern sogar die „unzerstörbar“ erscheinende Begriffssphäre übersteigen müsse<sup>18</sup>, um sich allenfalls für eine sich von oben erschließende „Belehrung“ durch Gott selbst frei zu machen<sup>19</sup>. Das zum Wissen um sich selbst kommende Unwissen aber klärt sich und reift und verschmilzt unterdes mit dem naturhaften Erkenntnis- und Glücksdrang des Menschen zu einem sich steigernden Verlangen nach einer übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes, dessen innere Dynamik implizit schon auf eine unmittelbare Gottesschau *facie ad faciem* hingeht.

Damit ist indes, unvermerkt fast, auch schon die Schwelle zwischen Wissen und Glauben überschritten, und der Glaube übernimmt nunmehr die Führung als eine *manuductio*, eine Handleitung zur *Visio*, zur seligen Gottesschau hin. Wer nämlich zu einem derartigen Vollbesitz der göttlichen Wahrheit gelangen will, der muß erst „Schüler“ und Lehrling des gottmenschlichen „Meisters“ Jesus Christus werden und sich durch die von Gott tatsächlich schon an den irdischen Menschen gerichtete Selbstoffenbarung „belehren“ lassen<sup>20</sup>. Zumal ohne eine solche „Belehrung“ und „Handleitung“ das sinnengebundene und überdies durch die Ursünde des Stammvaters Adam getrübt menschliche Geistesleben für immer in den licht- und freudlosen „Schatten der Unwissenheit“ gefangen bleiben

<sup>16</sup> *Apologia doctae ignorantiae* (H 12, 23).

<sup>17</sup> De Genesi (P 73): *Sic cognitio ignorantiae humiliat et humiliando exaltat et doctum facit.*

<sup>18</sup> De docta ignorantia, Epist. auctoris (H 163, 10): *per transcendens veritatum incorruptibilibus humaniter scibilibus; De filiatione Dei* (P 67r).

<sup>19</sup> De Genesi (P 73r): *Quomodo igitur Ars ipsa essendi, in omnibus quae sunt explicata, potest concipi per non habentem intellectum artis, cum solus intellectus Patris habeat hanc artem qui est Ars ipsa? Manifestum est igitur neque in parte neque in toto posse aliquid quidditatis per hominem attingi. Dum haec humana meditatio rimatur, suas despiciat venationes syllogisticas et ad revelatas propheticas illuminationes obedienter se convertit.*

<sup>20</sup> Vgl. bes. De filiatione Dei (P 65v f.)



müßte. Lebendiger Glaube aber „lichtet“ schon die erbsündlichen Nebel<sup>21</sup>, und er befähigt den menschlichen Geist auch wieder dazu, die natürliche Selbstoffenbarung Gottes in seiner Schöpfung ängstlich wie in Spiegelbildern zu „sehen“. —

Das Gesagte zeigt bereits eine wohl erstaunliche Vielfalt von richtungsweisenden Reflektionen, die bei Cusanus unter dem dynamisch weiterdrängenden Leitmotiv der *docta ignorantia* vereint sind. Daran ließe sich noch manches anreihen über die spezielle Funktion und Bedeutung, die dieser „regula“ in den inneren Bereichen der Theologie zukommt. Denn auch das schon durch den Glauben belehrte Denken erfährt immer noch Grenzen, die es über sich selbst hinaus auf die größere Wirklichkeit Gottes selbst hinlenken. Hier wäre auch der Ort, aufzuzeigen, wie insbesondere die *coincidentia oppositorum*, mit der *docta ignorantia* Hand in Hand gehend und in einem ähnlichen Rhythmus wie diese, über den philosophischen Begriff der ungeteilten unendlichen Wesenseinheit Gottes zu einem theologischen Verständnis der göttlichen Dreieinigkeit fortschreitet.

Doch es genüge uns vorerst, wenn wenigstens schon etwas spürbar wurde von der Dynamik, mit der die *docta ignorantia* als Leitmotiv das philosophische Denken über sich selbst hinaus auf den Glauben hin und ins Theologische hineintreibt und sich in diesem vollenden läßt.

## II

Das nun zu erörternde, zweite Hauptthema zieht den Ring unserer Fragestellung enger: Was versteht Nikolaus von Kues das nähere unter „theologischem Denken“? Oder m. a. W.: Wie entsteht nach ihm aus der gläubigen Annahme der göttlichen Offenbarung einerseits und dem Denken andererseits Theologie? Die Antwort darauf macht uns Cusanus relativ leicht. Denn dazu bietet er ausführliche Texte, aus denen wir einige auswählen.

In seiner ältesten datierbaren Predigt vom Dreifaltigkeitssonntag 1431 erklärt der noch junge Nikolaus in der St.-Florins-Kirche zu Koblenz, daß man durch den Glauben das erfasse, „was zum Fundament der Religion gehört“; und er betont dabei so scharf wie später nie mehr, die *fides catholica* sei um so verdienstlicher, je weniger sie sich auf Beweise und natürliche Einsicht verlasse. Denn der Glaube habe als göttliches Gnadengeschenk auch ein eigenes Licht in sich, welches weiter reiche als das des

<sup>21</sup> Pred. 242 (V<sub>2</sub> 179<sup>rb</sup>): *Venit Jesus cuius intellectus fuit omnisciens, luci sapientiae Dei unitus, tollens inveteratam ignorantiam, ostendens vitam spiritus aeternam . . . Tunc oportet, quod haec ignorantia per quam omnes corruerunt fide pellatur; fides enim est de re quae non videtur; aeterna non videntur; aspirare ad aeternam vitam non nisi fide possumus; sed ad hanc fidem pertinere non possumus nisi per fidem omnis fidei, quae est: quod magister noster Jesus sit Filius Dei et crucifixus.*

sinnengebundenen und erbsündlich getrüben Intellektes; ja, der Glaube müsse sogar mit diesem Intellekt „Krieg führen“. Solche Formulierungen werden heutigen Ohren z. T. vielleicht „fideistisch“ klingen. Doch der junge Cusanus fand sie nicht etwa bei einem Ockhamisten; er exzerpierte sie vielmehr aus der des Nominalismus völlig unverdächtigen Schrift des Wilhelm von der Auvergne „*De fide et legibus*“<sup>22</sup>.

Er bleibt denn auch bei dem Gesagten nicht stehen. Anschließend führt er nämlich unter Anlehnung an den eher rationalistisch eingestellten Raimundus Lullus aus, daß es außer dem Habitus des Glaubens auch einen solchen der Glaubenserkenntnis (*scientiae*) gebe; ja, der Glaube fungiert hier sogar als ein Mittel, das dem Ziele der Glaubenswissenschaft dienen solle. Und zwar, weil der Geist „primär“ im intellektiven Erkennen zur Ruhe komme, während der Glaube als solcher erst „sekundär“, nämlich erst durch die Glaubenseinsicht dazu führe<sup>23</sup>. Doch auch das will der junge Theologe nicht so extrem verstanden wissen, als könne das Glaubensverständnis auch über den Glauben selbst hinauswachsen oder ihn gleichsam überflügeln. Deshalb fährt er nämlich fort: „Aber der Glaube ist höher als das Einsehen (*intelligere*); denn er glaubt mehr als er einsieht“<sup>24</sup>; er transzendiert also den logisch faßbaren Inhalt der Glaubenswissenschaft; zweitens, „das Einsehen vollzieht sich mit Mühe und sukzessiv, nicht aber der Glaube; und (drittens) bedeutet (*habet*) der Glaube eine Beleuchtung (*illustrationem*) der die Seele erhebenden Wahrheit und eine Ausrichtung (*rectificationem*) der Seele durch eine ihr Festigkeit bietende Autorität; und dies beides durch Christus, der der ‚Abglanz‘ und das ‚Wort‘ des Vaters ist.“ — Mag also die Glaubenseinsicht noch so sehr zunehmen, der Glaube als deren Prinzip bleibt doch immerzu „oben“. Noch bildhafter ist ein Vergleich mit Öl, dem man Wasser zugießt. Denn „das Öl des Glaubens wird emporgehoben durch das Wasser der Einsicht (*elevatur oleum fidei per aquam intelligentiae*)“<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes“ usw. 15—19; 21 f.

<sup>23</sup> Vgl. Pred. 280 aus d. J. 1457 (V<sub>2</sub> 271<sup>va</sup>): *Ecce id quod aliquotiens a me audistis: quomodo qui recipi(un)t verba Jesu ut verba Filii Dei Patris quae Pater in Christo Jesu loquitur, illi post receptionem mediante fide factam perveniunt ad cognitionem veram, certam et indubitam fidei suae, scilicet: Jesum esse Filium Dei qui a Patre exivit et missus ad nos venit* (Die Forts. s. Anm. 6).

<sup>24</sup> Vgl. Pred. 265, 1 aus d. J. 1457 (V<sub>2</sub> 222<sup>ra-b</sup>): *Et haec lucta est maxima, non contra carnem et sanguinem' (Eph 6, 12), sed contra spiritum praesumptuosum et superbum, ubi humilitas vincit superbiam. Posse igitur credere est maxima animae nostrae virtus; excedit enim virtutem intellectivam . . . Et hoc est donum Dei maximum. Ita spiritus seu libera voluntas per fidem quam assumit dominatur intellectui et informat eum sua forma; loquitur enim intellectui imperative; et hoc est quod quidam dicebant: fidem esse in intellectu speculativo sub imperio voluntatis, quia non sinit intellectum nisi habituatum fide discurrere.*

<sup>25</sup> Die vorhergehenden Zitate s. Pred. 1 (C 18<sup>v</sup>, Z. 20—33; 19<sup>r</sup>, Z. 1 f.). — In Pred. 187 aus d. J. 1455 (V<sub>2</sub> 104<sup>rb</sup>) kehrt im Anschluß an Luc 5, 4 ff. u. a. der

Der Glaube bedeutet eine „Beleuchtung der die Seele erhebenden Wahrheit“. Das ist genauer so zu verstehen, daß der Glaube für den Intellekt in ähnlicher Weise ein „besseres Medium“ sei, „um an die Erhabenheit Gottes zu rühren, wie die Luft durch das Licht der Sonne erleuchtet werde, daß das Auge Farbe und Figur sehen könne“<sup>26</sup>. Wie das zeigt, erhellt das „Licht“ des Glaubens nicht nur das geistige Einsichtsvermögen, es bewirkt dessen Erleuchtung vielmehr eben dazu, daß objektiv auch die offenbarte Wahrheit selbst irgendwie, nämlich bild- und gleichnishaft „sichtbar“ werde. Die dem Gläubigen aufleuchtende Wahrheit läßt sich daher auch fortschreitend „einsehen“; und eben der einsichtige Glaubensinhalt bietet sodann dem theologischen Denken seine besonderen, neuen Blickpunkte. Der Glaube wirft somit der Einsicht gleichsam ein „Licht“ voraus, in dem die geistige Sehkraft der Vernunft über die Grenzen ihrer natürlichen Sichtweite hinaus ausschauen kann.

In der Dreifaltigkeitspredigt des Jahres 1444 weiß Cusanus das im Lichte des Glaubens auf das Verständnis des Geglauten zielende theologische Erkenntnisstreben in diesem anschaulichen Bilde zu schildern: „Der Vogel hat zu seinem Flug durch die Luft keinen Weg. Er setzt vielmehr (auch ohne vorgezeichneten Weg) das voraus (*praesupponit*), auf das er sich hinbewegt. So muß auch der (menschliche) Intellekt, wenn er fliegen will, um (mit den Engeln) das ‚Sanctus‘ singen zu können, erst durch den Glauben voraus-setzen, daß es die Heiligste Dreifaltigkeit in der Einheit gibt . . . Hat er das aber ins Voraus gesetzt, so singt er (zwar auch) noch nicht (sogleich in unmittelbarem Gottschauen das Sanctus); er hat aber doch in seinem Innersten (schon) etwas ihm aus den göttlichen Schätzen Eingegebenes geborgen, und nun wünscht er's zu schauen. Denn ‚der Glaube kommt aus dem Hören‘ (Röm 10, 17). Was wir aber hörten, das verlangen wir auch zu schauen, gleich als ob alles, was nur durch Hören wahrgenommen wird, unförmig sei . . . Der Glaube an die Dreieinigkeit ist uns durch mancherlei Stimmen der Heiligen<sup>27</sup> eingegeben, und es kam durch Gottes Gnade, daß wir den Glauben selbst erlangten . . . Breiten wir also die Flügel (der Einsicht — *intellectus* — und des

letzte Vergleich wieder: *Non capiuntur magni pisces nisi ducatur navis fidei in altitudinem intelligentiae; sapientes enim huius mundi non acquiescunt, si absque ratione fides persuadetur . . . Tunc capiuntur prudentes, quando in altitudine sapientiae vident fidem. Deinde ‚laxare‘ possunt tam ipse Petrus quam omnes socii eius ‚retia‘ in capturam magnorum hominum, quando per Petrum sic fides ratione ‚ducta est in altum‘. Nam fides ita ratione ‚in altum ducitur‘, sicut oleum in vase per aquae impositionem; aqua quidem elevat, supernatat vero oleum. Non fit fides minor per rationes, sed altior.*

<sup>26</sup> Pred. 1 (C 18v, Z. 29 f.).

<sup>27</sup> Mit den „sancti“ sind die „Heiligen Schriftsteller“, die Verfasser der Heiligen Schrift, gemeint.

geistigen Verlangens — *affectus* —<sup>28</sup>), damit wir auf das zufliegen, was wir im Glauben schon halten.“<sup>29</sup>

Das, wovon die göttliche Offenbarung spricht, ist also dem irdischen Menschen auch nach dessen gläubiger Hinnahme in seinem Ansich noch unschaubar. Er hat auch keinen rationalen „Weg“, der ihm dieses in sich zugänglich machte. Aber durch das gläubige Hören erfährt er doch schon von dieser und jener transzendenten Gegebenheit und nimmt deren Tatsächlichkeit (ihr „daß“) an. Der Geist indes sehnt sich nach mehr: er möchte das Geglaubte so, wie es ist, sehen. Weil das ihm jedoch noch nicht möglich ist, fliegt er nach Kräften schon darauf zu, d. h. die theologische Denkbewegung sucht vorerst wenigstens durch eine Schau im Spiegel von Analogien und durch vergleichendes Betrachten der verschiedenen Glaubensinhalte sich schon zu einer analog-vorläufigen und so auch schon mehr und mehr anschaulich werdenden Wesenserkenntnis des Offenbarten und Geglaubten zu erheben.

Daß diese Auslegung zutrifft, bestätigt Cusanus selbst später in der (nahezu ganz in theologischer Deutung mathematischer Symbole bestehenden) Schrift *Complementum theologicum*, indem er sogar schon das Wort *speculatio* (spekulatives Denken) als das Schauen einer in sich noch unsichtbaren, aber offenbarten Wirklichkeit im Spiegel (*speculum*) von Bildern und Symbolen erklärt. Denn diese spekulative „Spiegelschau“ beschreibt er dort so: „Sie nimmt vom ‚Daß‘ (von der offenbarten Tatsache) oder vom Glauben her ihren Anfang und schreitet auf das Sehen, oder das ‚Was‘ zu fort.“ Dieses Fortschreiten aber bricht im Vollzug der irdisch-theologischen Denkbewegung, so weit es auch vordringen mag, nie zu direktem Schauen durch. Es bewegt sich vielmehr gleichsam auf einer „unbegrenzten Linie“ und nähert sich sozusagen aus unendlicher Ferne. Andererseits geht aber das Glaubensverständnis, wie gesagt, schon von einem durch die Offenbarung verbürgten und vom Glauben festgehaltenen „Daß“ (*quia est*) aus. So betrachtet, vollzieht sich also die wachsende inhaltliche Erkenntnis des Geglaubten (seines ‚*quid est*‘) gleichsam in einem immerzu vom Glauben ausgehenden und zu ihm zurückkehrenden Kreislauf. Beides zusammenfassend beschreibt Cusanus daher das gläubig-theologische Denken als „eine geistige Bewegung, die gleichsam auf einer zugleich geraden und kreisförmigen Linie verläuft“. Die existenziell-religiöse Bedeutung eines solchen fortschreitenden Glau-

<sup>28</sup> Daß das Bild der beiden Flügel hier auf intellectus und affectus zu beziehen ist, ergibt sich aus dem unmittelbar zuvor Gesagten. Vgl. dazu auch die Pred.-Skizze Nr. 29 (C 112r). Die Gegenüberstellung von intellectus und affectus erinnert an Bonaventura und Johannes Gerson. Bonaventura vergleicht beides jedoch auch in *De sex alis Seraphim* (ed. Quaracchi VIII 131—158) noch nicht mit einem Flügelpaar.

<sup>29</sup> Pred. 30 (C 20r, Z. 16—29; V<sub>2</sub> 177 va—b).



bensverständnisses faßt der Kardinal in die Worte: „Es gelangt zwar nie auf eine solche Stufe, daß das Licht der Wahrheit es nicht noch höher zu sich hinaufziehen könnte.“ Aber es ist doch bereits „eine sehr beglückende und unerschöpfliche Nahrung des Geistes, der dadurch beständig mehr schon in sein glückseliges Leben eingeht“.<sup>30</sup> —

Sehen wir uns hier auch einmal dogmengeschichtlich um mit der Frage: Wie gliedert sich die dargelegte cusanische Auffassung vom Verlauf des Glaubensverständnisses am ehesten in die patristisch-mittelalterliche Tradition ein, so finden wir deutliche Anklänge an die Symbolik des Ps.-Dionysios Areopagita.<sup>31</sup> Im Ganzen fällt jedoch besonders die Nähe zu Augustinus und mehr noch zu Bonaventura auf, der in dieser Hinsicht ja auch den mittelalterlichen Augustinismus aufs beste repräsentiert. Schon der Doctor Seraphicus betrachtet nämlich, wie es bei Nikolaus von Kues wiederkehrt, den Glauben selbst und näherhin ein *intelligibile in credibili* (das, was an der zu glauben vorgestellten Wahrheit selbst für uns einsichtig ist) auch als den direkten und eigentlichen Inhalt und Gegenstand des Glaubensverständnisses, während er die theologische Schlußfolgerung zwar auch gelten läßt, „aber doch nur als Hilfsfunktion zur Erfassung der Glaubensartikel oder der Glaubenswahrheiten“ selbst auffaßt.<sup>32</sup> — Von Thomas de Aquino, nach dessen *Summa theologiae* eben die theologischen Schlußfolgerungen den eigentlichen Objektbereich der Theologie als Wissenschaft bildeten,<sup>33</sup> unterscheidet sich Cusanus damit ebenso augenscheinlich, wie er mit Bonaventura übereinstimmt. —

<sup>30</sup> *Complementum theologicum* c. 2 (P 93<sup>r</sup>).

<sup>31</sup> Vgl. *De divinis nominibus* c. 4 § 8 f. und den Kommentar Alberts d. Großen dazu, den Nikolaus in den heutigen Cod. Cus. 96 sorgfältig studiert und mit zahlreichen Randbemerkungen versehen hat; siehe besonders fol. 141va–144va.

<sup>32</sup> Vgl. J. Beumer, *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des hl. Bonaventura*: Franzisk. Studien 38 (1956) 129–149; das Zitat S. 134. — Einiges erinnert bei Cusanus auch an Heinrich von Gent; so insbesondere die Hinordnung des Glaubens auf die Tatsächlichkeit der übernatürlichen Wahrheiten (das *fides tenet* bei Heinrich) und die Zwischenstellung der Glaubenseinsicht zwischen Glauben und jenseitiges Schauen (vgl. J. Beumer, *Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*: Franzisk. Studien 37 (1955) S. 135). Von der Annahme eines eigenen, vom *lumen fidei* zu unterscheidenden theologischen Erkenntnislichtes und einer dementsprechenden Erleuchtungstheorie, wie Heinrich von Gent sie vertritt (vgl. Beumer a. a. O. 130 ff.), findet sich bei ihm jedoch keine Spur.

<sup>33</sup> J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg 1953) 80–93; ders. *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*: Scholastik 30 (1955) 195–214; vergl. ferner: *Gregorianum* 37 (1956) 261–270 u. *Scholastik* 29 (1954) 53–72. An diese Untersuchungen Beumers sei freilich diese Bemerkung geknüpft: So sehr Thomas von A., bes. in der *Summa theologiae*, den Akzent darauf legt, daß sich die Theologie auch im spezifisch-aristotelischen Sinne als (Konklusions-)Wissenschaft ausweisen könne, so vorsichtig wird man sein

Das vorletzte Kapitel der *Docta ignorantia* trägt die Überschrift *Mysteria fidei*: „Die Glaubensgeheimnisse“. Es setzt sich aus einer Fülle von tiefen, z. T. auch recht schwierigen Gedanken zusammen. Daraus seien noch zwei der bedeutendsten Gesichtspunkte herausgegriffen, die geeignet sind, das bisher Gesagte zu runden und zu ergänzen. Erstens, Cusanus sucht dort von Bonaventura her eine Brücke zu schlagen zu Thomas. Mit diesem wendet er nämlich auch die aristotelische Unterscheidung der „Prinzipien . . . , aus denen das Verständnis des zu Untersuchenden gewonnen wird“, und der aus diesen Prämissen abgeleiteten Schlußfolgerungen (*conclusiones*) auf die Theologie an, wobei er unter „Prinzipien“ den Glaubensinhalt versteht, dem sich das Denken zuwendet.<sup>34</sup> Er geht dabei jedoch recht behutsam vor,<sup>35</sup> und vor allem

müssen mit der Annahme, daß sich nach ihm der theologische Denkvollzug in deduktiven Schlußfolgerungen erschöpfe. Es dürfte lehrreich sein, einmal die Art und Weise zum Vergleich heranzuziehen, wie der Aquinate S. theol. I/II q. 95 a. 2 c. das Verhältnis von *lex naturalis* und *positiva* bestimmt. Dort sagt er nämlich: *Sed sciendum, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium*. Den Weg der „näheren Bestimmung“ ist Thomas zweifelsohne *de facto* immer wieder gegangen, um den Inhalt des zunächst im Glauben selbst Erfassten hernach denkerisch nach Kräften zu präzisieren.

Überdies spricht der Aquinate, u. z. auch in der *Summa theologiae*, wiederholt schon von einer *explicatio* der *veritas fidei* oder der *fides*: II/II q. 1, a. 7; a. 9 ad 2; a. 10 ad 1; ebd. q. 2 a. 7. Vgl. dazu Beumer selbst, in: Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus (Franz. Stud. 35 (1953) 31 f.; „Den Dogmenfortschritt sieht er (Thomas) in der *explicatio implicitorum*.“ Zumindest der junge Thomas betrachtet auch sogar die theologische Schlußfolgerung als eine Entfaltung des im Glauben selbst Enthaltenen; vgl. In Sent. IV d. 13, q. 2, a. 1 ad 6: *Quaedam sunt quae in fide Ecclesiae implicite continentur, ut conclusiones in principiis* (zit. Beumer a. a. O. 31, Anm. 36). Alles in allem dachte Thomas also ebenso wenig daran, jedes „Verständnis“ des intramentalen Glaubensinhaltes zu bestreiten, wie es ihm fern lag, die Schlußfolgerungen als eine separate Sphäre von den in dem Glaubensinhalt liegenden Prämissen oder Prinzipien zu lösen. — Innerhalb dieser Einschränkungen behält die oben aufgegriffene Beumer'sche Gegenüberstellung der augustinisch-bonaventurischen und der thomasischen Theologieauffassung ihre Gültigkeit.

<sup>34</sup> De *docta ignorantia* III, 11 (H 151, 26—152, 8).

<sup>35</sup> An Thomas erinnert hier (*in omni facultate quaedam praesupponuntur ut principia*) wie in der oben zitierten Predigt v. J. 1444 insbesondere die Formulierung, daß die Prinzipien bzw. der Glaube „vorausgesetzt“ werden; vgl. z. B. De *veritate* q. 14 a. 10 c.; S. theol. I q. 1 a. 6 ad 1. Im Unterschied zu Thomas meidet Cusanus jedoch die Anwendung des ihm wohl zu formal und rational klingenden Wortes *scientia* auf die Theologie. Statt dessen spricht er hier von: *facultas*, *intelligentia* und *doctrina*; und die Autorität, auf die er sich stützt, ist hier nicht etwa Aristoteles, von dem die Thomisten ihren Wissenschaftsbegriff übernahmen und an die Theologie herantrugen, sondern vielmehr das im Cusanus-Schrifttum oft wiederkehrende Isaias-Wort (7,9 nach LXX): *Nisi credideritis, non intellegitis*.

kommt ihm dabei nicht der Gedanke, etwas anderes als den Glaubensinhalt selbst auch als den eigentlichen Kerngehalt des theologischen Denkens zu betrachten. — Zweitens charakterisiert Cusanus den Vorgang eines solchen Glaubensverständnisses schon in sehr beachtlicher Weise als eine erkenntnismäßige „Entfaltung“ des Glaubensinhaltes: „Der Glaube faltet alles Einsehbare (*intelligibile*) in sich ein (*complicat*), die Einsicht aber ist eine Entfaltung (*explicatio*) des Glaubens.“ Der Glaube selbst entfaltet sich somit in der Glaubenserkenntnis. Aber den Begriff der „Entfaltung“ hält Cusanus auch für die Einschaltung von nicht unmittelbar analytischen, sondern schlußfolgernden, vom Glauben „geleiteten“ Denkoperationen offen, wie der unmittelbar folgende Satz zeigt: „Die Einsicht wird also durch den Glauben geleitet (*dirigitur* — das geht auf fortschreitendes, diskursives Denken), und der Glaube wird durch die Einsicht ausgedehnt (*extenditur*)“;<sup>30</sup> das betrifft beides: die Entfaltung des Glaubensinhaltes mit oder ohne Zuhilfenahme von Schlußfolgerungen. — Wie so oft, wenn Nikolaus von Kues sich still darum müht, Brücken zwischen entgegengesetzten Ansichten zu schlagen, stößt er also auch bei diesem Versuch, die bonaventurische und die thomatische Auffassung vom innersten Vorgang des theologischen Denkens miteinander zu versöhnen, über seine Zeit hinaus zu neuzeitlichen Perspektiven vor, nämlich hier zur Bejahung einer Dogmenentwicklung, oder sagen wir mit ihm selbst glücklicher und unmißverständlicher: einer fortschreitenden „Entfaltung“ des Glaubensverständnisses.

### III

Zur Zusammenfassung noch einige Worte zu den besonderen Anliegen und religiösen Impulsen, die das theologische Denken des Nikolaus von Kues beseelen.

a) Zunächst: Sein natürlicher Erkenntnisdrang ist von einer selten starken und ungewöhnlich in die Weite und Tiefe gehenden Dynamik. Wo ihm die Offenbarung die Möglichkeit gläubigen Weiterdenkens aufzutut, drängt ihn daher dieselbe „Liebe zur Weisheit“, die ihn zum Philosophen macht, auch über die üblichen philosophischen Grenzziehungen hinaus. Durch abstrakte Begriffserklärungen und komplizierte Deduktionen läßt er sich nur wenig aufhalten. Um so mehr aber verweilt er bei erkenntnistheoretischen Überlegungen, die geeignet sind, den Blick der begriffsstolzen menschlichen Ratio schon vor der Wirklichkeit der Schöpfung ehrfürchtig zu senken, sie aber vor der unergründlichen und um so überwältigenderen Erhabenheit Gottes selbst vollends in die Knie

<sup>30</sup> De docta ignorantia III, 11 (H 152, 3—5). In dieser Hinsicht konnte sich Cusanus offenbar an Duns Scotus anschließen; vgl. den in Anm. 33 zitierten Artikel von J. Beumer über den theologischen und dogmatischen Fortschritt nach Duns Scotus, bes. S. 22—30.

zu zwingen, und das in dem wachsenden Verlangen, im unmittelbaren Lichte Gottes das mit reinem Geistesauge zu schauen, wovon ihm die Offenbarung schon kündigt, die Sinne und das Denken aber nur rätselhafte Spiegelbilder vermitteln. — Dieser Grundzug des Denkens vollendet sich schließlich angesichts der offenbarten göttlichen Dreieinigkeit in einer „anbetenden Theologie“, die in seltener Weise die letzten Tiefen metaphysischer Weltdeutung mit noch größerer Gottinnigkeit eint.

b) Jesus Christus ist für Cusanus wie im Bewußtsein eines jeden gläubigen Christen der Erlöser und Mittler. Nikolaus faßt jedoch auch scharf und tief das damit vorausgesetzte grundlegende Geheimnis ins Auge, daß Christus in personaler Einheit Gott und Mensch ist: der göttliche Logos nämlich, der in einer angenommenen Menschennatur als der Gesandte der göttlichen Liebe (*Legatus caritatis*)<sup>37</sup> kam, und auf dessen Selbstoffenbarung aller Christen-Glaube beruht, und zugleich Mensch, und zwar jener einzigartige Mensch, der seiner Person nach nicht in sich gründet, sondern im Logos sozusagen „nach oben verwurzelt“<sup>38</sup> ist, und in dem sich deshalb auch alles Menschliche, ja die Gesamt-Schöpfung Gottes vollenden kann. — Von der Liebe zu diesem Christus sind nicht nur manche cusanischen Predigten tief durchglüht. Er selbst schreibt z. B. auch der geistigen Konzentration, in der er sein Hauptwerk, die *Docta ignorantia*, durchdachte, das eigens als seine persönliche Frucht zu: „Der Herr Jesus aber ist mir beständig größer geworden für Kopf und Herz durch das Wachstum des Glaubens.“<sup>39</sup>

„Imitatio (Nachfolge) Christi“ ist denn auch ein weitverzweigter Leitgedanke der Moralthologie in den Cusanus-Predigten.<sup>40</sup> In der Hinführung, genauer: in der schrittweisen Handleitung (*manductio*) zu Christus sieht Nikolaus im großen Stil seine theologisch-missionarische Aufgabe. Denn dazu versammelt er z. B. in *De pace fidei* die Vertreter der vielen Nationen zum Gespräch mit dem göttlichen Logos und mit Petrus, um ihnen zu der Erkenntnis zu helfen, daß in Christus ihre tiefsten Anliegen erfüllt sind; und deshalb studiert er auch den Koran, um in dem darin zerstreuten christlichen Gedanken- und Glaubensgut Ausgangspunkte zu einem Glaubensgespräch mit den Mohammedanern zu finden.<sup>41</sup>

c) Ähnliche Gesichtspunkte sind z. B. für das Verständnis der Schrift „Über die Gotteskindschaft“ von Wichtigkeit. Denn wenn ausgerechnet

<sup>37</sup> Pred. 148 (V: 53<sup>ra</sup>). Über die höchste Bevollmächtigung dieses „Legaten“ und die Manifestation des Vaters durch ihn und in ihm handeln manche späteren Texte.

<sup>38</sup> *De docta ignorantia* III, 7 (H 142,2); vgl. „Christologie“ 128 f.

<sup>39</sup> *De docta ignorantia*, Epist. auctoris (H 163, 19 f.).

<sup>40</sup> Hier vor allem hat eine Untersuchung der geistigen Verwandtschaft zwischen Cusanus und der *Devotio moderna* einzusetzen.

<sup>41</sup> Vgl. „Christologie“ 205—217.



diese in fast intellektualistisch anmutender Spekulation einherschreitet, so besteht doch ihr Kerngehalt in dem Schriftwort: „Allen aber, die Ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden.“ In einem Kueser Kodex findet sich noch eine umfangreiche Sammlung von Exzerpten aus dem ganzen Neuen Testament, die Nikolaus sich zur persönlichen Meditation dieses Themas zuvor angelegt hatte,<sup>42</sup> um dann in philosophischem Sprachgewande den Renaissance-Weisen seiner Zeit das Gnadengeheimnis der Gotteskindschaft zu verkünden.

Johannes Wenck hat Cusanus vorgeworfen, sich mit hohen und leeren Spekulationen von der Heiligen Schrift zu entfernen.<sup>43</sup> Prinzipiell war Nikolaus jedoch jederzeit, auch bei seinen kühnsten theologischen Gedankengängen, sorgsam darauf bedacht, sich an dem inspirierten Wort Gottes wenigstens rückzuorientieren. In einem Briefe aus seinen letzten Jahren, den man sein theologisches „Vermächtnis“ genannt hat, kann er das mit gutem Gewissen in die Worte fassen: „Alles das, was ich . . . darüber (über die göttliche Dreieinigkeit und über Jesus Christus) je dachte, mag, zu Menschen gesprochen, Ähnliches (Analogien) zum Göttlichen (zur Offenbarung) hinzufügen; nichts fügt es jedoch zur Autorität des Evangeliums hinzu, das vor allem, was sich denken oder aussprechen läßt, unvergleichlich den Vorrang verdient.“<sup>44</sup>

Zum Schluß mag noch folgende Stelle aus der Vaterunser-Erklärung die Verschmelzung von schlichter Gläubigkeit, spekulativem Genius und apostolischer Gesinnung im theologischen Denken des Cusanus erkennen lassen:

„Je nach der Gnade Gottes hat der eine ein klareres und tieferes Verständnis der Worte des Vaterunser als der andere, wie ja auch die Augen des einen kräftiger sind, in die Sonne zu schauen, als die des anderen. . . . Deshalb lehrt also der eine den andern, und sie begehren voneinander zu lernen.“<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. „Christologie“ 22.

<sup>43</sup> Vgl. „Studien“ (s. Anm. 4) 124 f.; 131 f.

<sup>44</sup> Gerda v. Bredow, Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati usw.: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. 1955, S. 46 (n. 47).

<sup>45</sup> Pred. 18, Ausg. v. J. Koch, „Die Auslegung“ (s. Anm. 7) S. 24 (n. 1).

# Die Rettung der „Vielen“ durch die „Wenigen“ im Alten Testament

Von Professor Josef Scharbert, Freising.

Der Freisinger Dogmatiker und Fundamentaltheologe J. Ratzinger hat neuerdings das Problem „die neuen Heiden und die Kirche“ in die Diskussion gebracht<sup>1</sup>. Er stellt die „Wenigen“, d. h. die „praktizierenden“, treu zur Kirche stehenden Gläubigen, den „Vielen“, d. h. „nichtpraktizierenden“, innerlich nicht mehr zur Kirche gehörenden Ungläubigen, die aber als „anständige“ Menschen leben, gegenüber und meint unter Berufung auf die Bibel: „Gott teilt die Menschheit nicht deshalb in die Wenigen und in die Vielen, um diese in die Abfallgrube zu werfen und jene zu retten, . . . sondern er benutzt die Wenigen gleichsam als den archimedischen Punkt, von wo aus er die Vielen aus den Angeln hebt, als den Hebel, mit dem er sie zu sich zieht<sup>2</sup>.“ In den weiteren Ausführungen betont aber R. die Stellvertretungsfunktion der „Wenigen“ so stark und stellt die Rettung der „Vielen“, ohne Voraussetzungen ihrerseits zu erwähnen, als so selbstverständlich hin (S. 9-11), daß der Aufsatz von unkritischen, theologisch nicht geschulten Lesern vielleicht doch mißverstanden werden kann<sup>3</sup>. Bezeichnend ist die Deutung des Gleichnisses vom Gastmahl Lk 14, 16—24, das besage, „daß am Ende der Himmel vollgestopft wird mit allen, die man nur irgendwie auftreiben kann; mit Leuten, die gänzlich unwürdig sind, die im Verhältnis zum Himmelreich blind, taub, lahm, Bettler sind, . . . und wer wollte bestreiten, daß nicht auch etwa all unsere modernen europäischen Heiden von heute auf diese Weise mit in den Himmel hineinkommen können?“ (S. 11). Trotz der Fragezeichen, die man zu einigen Ausführungen, besonders zur Deutung von Lk 14, 16—24, machen wird, ist der Aufsatz sehr verdienstvoll, da er die systematische Theologie und die Exegese auf ein Problem lenkt, das heute fast ausschließlich von der Erbauungsliteratur im Zusammenhang mit der Sühnebewegung aufgegriffen wird, das aber wohl durchaus auch das lebhafteste Interesse der theologischen Wissenschaft verdient, nämlich die Rettung der Menschheit durch die Frommen. Daß das Alte Testament zu dieser Frage Wesentliches zu sagen hat, soll der vorliegende Artikel in einem vorläufigen Überblick zeigen<sup>4</sup>.

Zwar ist *m<sup>e</sup>at* = „wenige“ im AT kein spezifisch theologischer Terminus zur Bezeichnung bestimmter, eine Stellvertretungsfunktion aus-

<sup>1</sup> Hochland 51 (Oktober 1958) 1—11. R. hat unterdessen einen Ruf an die Kath.-theol. Fakultät der Universität Bonn angenommen.

<sup>2</sup> S. 8; er beruft sich auf Mt 7, 14; 9, 37; 22, 14; Mk 10, 45; Lk 12, 32; 14, 16—24.

<sup>3</sup> Der Aufsatz ist Abdruck eines vor Nichttheologen gehaltenen Vortrags.

<sup>4</sup> Vf. hofft, das Thema in größerem Rahmen bald ausführlicher behandeln zu können.

übender Frommer<sup>5</sup>; auch das Wort (*hā*)*rabbīm* = „die Vielen“ kommt nur selten in einem soteriologischen Zusammenhang vor, wie in Is 52, 13—53, 12 und Dan 11,33; 12,3, wo Personen gemeint sind, denen die Tätigkeit von wenigen Frommen Heil im religiösen Sinn, „Rechtfertigung“, bringt<sup>6</sup>. Dennoch können wir den Glauben an eine Rettung vieler oder an eine Segenszuwendung an viele durch wenige oder einzelne Fromme als ein Kernstück alttestamentlicher Theologie bezeichnen. Dieser Glaube begegnet uns in folgenden Zusammenhängen:

# 1) Die Patriarchen und „alle Geschlechter der Erde“

Die älteren Heilsgeschichtstraditionen im Buche Genesis erzählen, wie Gott die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob erwählt und mit ihnen einen Bund geschlossen hat<sup>7</sup>. Erwählung und Bundesschluß erfolgen weder wegen der Verdienste jener Männer noch in erster Linie zu deren Gunsten, sondern zugunsten des von ihnen abstammenden Zwölf-Stämme-Volkes Israel. So sind die Patriarchen Vermittler von Segen und Heil für Israel<sup>8</sup>. Den Segen geben sie durch Zeugung von Nachkommen und gewisse feierliche Segensformeln<sup>9</sup> weiter. Die Weitergabe des Segens ist aber kein magischer Vorgang, sondern sie ist wirksam, weil Gott selbst bei der Erwählung der Väter bereits das Heil ihres „Samens“, Israels, im Auge hatte. Auf besonderen sittlichen Leistungen der Erzväter liegt in den Berichten nicht der Nachdruck, wenn auch gelegentlich ihrem Glauben und ihrer Treue, wie Gen 22, ein schönes Denkmal gesetzt wird. Ebenso ist von Voraussetzungen für das Inkrafttreten des Segens auf seiten der Nachkommen kaum die Rede. Aber aus dem ganzen heilsgeschichtlichen Zusammenhang kann die lebendige Schilderung der Gnadenerweise Gottes an die Väter und die starke Betonung des Bundesgedankens nur den Sinn haben, die späteren Generationen in der Treue gegenüber dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ zu bestärken<sup>10</sup>.

Bedeutsamer für unser Thema ist die Sprengung der nationalen Grenzen in der Verheißung, daß alle, die Abraham oder seinen „Samen“ segnen, ja überhaupt „alle Geschlechter der Erde“ durch Abraham und seine Nachkommen Segen erfahren sollen<sup>11</sup>. Wenn auch im einzelnen die Über-

<sup>5</sup> Vgl. *ὅλιγος* in ThWNT V 172 f.

<sup>6</sup> Vgl. *πολλοί* in ThWNT VI 536—45; Dan 12,3 hätte dort vielleicht mehr Aufmerksamkeit verdient.

<sup>7</sup> Gen 12, 1—7; 13, 15—17; 15; 22; 26, 2—5; 28, 13—15.

<sup>8</sup> Zur Theologie der Patriarchengeschichte vgl. G. von Rad, Theologie des AT, I. (München 1957) 169—77; zu den Verheißungen selbst s. die allerdings umstrittene Untersuchung von J. Hoftijzer, Die Verheißungen an die drei Erzväter (Leiden 1956).

<sup>9</sup> Gen 27, 27—29; 48, 15 f. 20; 49.

<sup>10</sup> Die Stellung der Väter als Segensvermittler für die Nachkommen soll hier nicht weiter erörtert werden; ich kann hier auf Bonner Bibl. Beitr. Bd. 14 verweisen.

<sup>11</sup> Gen 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 27, 29; 28, 14.

setzung der dabei verwendeten Verbalformen des Stammes *brk* und die Deutung der entsprechenden Segensformeln umstritten ist<sup>12</sup>, lassen sich doch aus den betreffenden Texten folgende für die biblische Theologie sehr bedeutsame Gedanken ableiten: a) Bereits die Erwählung Abrahams und „seines Samens“, also Israels, schließt die Segenszuwendung an alle Völker ein. b) Abraham und seine Nachkommen, also Israel, nehmen bezüglich der Heilszuwendung eine Mittlerstellung zwischen Gott und den Heidenvölkern ein. c) Die nicht von Abraham abstammenden Menschen können an dem jenem verheißenen Heil Anteil bekommen, wenn sie sich mit dem Patriarchen oder seinem „Samen“ irgendwie solidarisch erklären; ein derartiges Bekenntnis zu den Verheißungsträgern ist offenbar in dem „wer dich segnet“ bzw. in dem „die sich mit dir segnen“ gemeint.

Eine solche Mittlerrolle spielt Abraham schon zu seinen Lebzeiten: Er wendet das Strafgericht von Abimelek ab, nachdem dieser das vergangene Unrecht gutgemacht hat (Gen 20, 14–18). Auf Abrahams Fürbitte hin ist Gott bereit, die Stadt Sodoma zu verschonen, wenn sich wenigstens eine gewisse Anzahl von unbescholtenen Personen dort findet (Gen 18, 20–33)<sup>13</sup>. Auch Josef bringt seinem ägyptischen Herrn Segen (Gen 39,5).

Diese universale Mittlerfunktion der Patriarchen wird in der sogenannten P-Schicht von Gen und auch sonst im AT kaum mehr erwähnt<sup>14</sup>. Aber in Jer 4,2 wird die Verheißung an Abraham für alle Völker auf das Volk Israel und in Ps 72, 17 auf den König aus davidischer Dynastie übertragen.

## 2) Die Gottesmänner und das Volk

Gewissen außergewöhnlichen Persönlichkeiten, die wir als Charismatiker oder Gottesmänner zu bezeichnen pflegen, schreibt das AT eine Mittler- und Retterfunktion zugunsten Israels zu.

Eine solche ausgesprochene Mittlergestalt ist Moses<sup>15</sup>. Besonders eindrucksvoll schildern seine Mittlerrolle die älteren Pentateuchüberlieferungen<sup>16</sup>. Die sehr eindrucksvoll geschilderte Berufung (Ex 3) deutet zwar nur die Rettung Israels aus der Knechtschaft und die Verleihung des verheißenen Landes an. Tatsächlich aber erweist sich dann Moses als

<sup>12</sup> Vgl. dazu *Biblica* 39 (1958) 24–26 und *Bonner Bibl. Beitr.* 14 S. 175 f; dort weitere Literatur.

<sup>13</sup> Zu dieser Stelle vgl. die aufschlußreichen Ausführungen bei D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge 1947) 156.

<sup>14</sup> Zur Abraham-Überlieferung innerhalb der Bibel s. Abraham, père des croyants, *Cahiers Sioniens* V, 2 (Paris 1951).

<sup>15</sup> Zur Moses-Tradition in der Bibel s. Moïse, l'homme de l'Alliance, *Cahiers Sioniens* VIII, 2–4 (1955); W. Feilchenfeldt, Die Entpersönlichung Moses' und ihre Bedeutung, *ZAW* 64 (1952) 156–78.

<sup>16</sup> Zu den Nuancen im Mosesbild der verschiedenen Pentateuchschriften vgl. G. von Rad, *Theologie* I, S. 288–94; ob man allerdings die Aussagen über Moses so reinlich auf J und E verteilen und nur E die leidenschaftlich um sein Volk ringende Moses-Gestalt zuschreiben kann, ist m. E. problematisch.



leidenschaftlicher Mittler und Fürbitter, der vom bundesbrüchigen Volk das göttliche Gericht abwendet. Sein Volk bereitet ihm zwar viele Enttäuschungen, indem es gegen ihn und Jahwe sich auflehnt (Ex 5, 20 f.; 14, 11 f.), ja man will ihn sogar steinigen (Ex 17, 4); deshalb macht Moses seiner Enttäuschung in bitteren Vorwürfen gegen Jahwe Luft (Ex 5, 22 f.; Num 11, 11—15). Dennoch fühlt er sich mit seinem Volk innerlich so verbunden, daß er, wenn dann Jahwe tatsächlich die Verwerfung Israels androht, sich leidenschaftlich gegen den göttlichen Verwerfungsbeschluß wehrt und Jahwe bestürmt, seinem Volk doch wieder zu vergeben<sup>17</sup>. Nach Ex 32, 10 und Num 14, 11 f. kündigt ihm Jahwe an, er werde Israel endgültig vernichten, ihn aber zum Stammvater eines neuen Bundesvolkes machen, und gibt ihm eine ähnliche Verheißung wie einst Abraham. Aber Moses lehnt dieses Angebot entschieden ab, da er das ihm anvertraute Volk nicht seinem Schicksal überlassen will<sup>18</sup>. Lieber will er selbst mit Israel umkommen, als ohne es weiterleben. So schreit er zu Jahwe: „Vergebe ihnen doch ihre Schuld! Wenn nicht, dann streiche mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast!“ (Ex 32, 32). Dieses Wort ist oft mißverstanden worden, als ob Moses sein Leben zur Sühne für das schuldige Volk angeboten habe, als ob er stellvertretend das Gericht anstelle des Volkes auf sich nehmen wollte<sup>19</sup>. Aber das ist wohl nicht gemeint; sondern Moses beteuert nur, daß ihm ein Leben ohne sein Volk nicht lebenswert erscheint, und bekundet damit seine innigste Solidarität mit Israel<sup>20</sup>. Freilich liegt hier der Gedanke an ein stellvertretendes Sterben schon in der Luft.

Das Eingreifen des Moses hat in allen Fällen Erfolg: Wenn auch Jahwe zur Strafe die Landverleihung so lange hinausschiebt, daß die rebellierende Generation sie nicht mehr erlebt, scheidet er Moses zuliebe die zwölf Stämme Israels nicht mehr aus der Verheißungslinie aus; die Existenz des Bundesvolkes bleibt durch die Vermittlung des Moses unangetastet. Auf der Vermittlertätigkeit und deren Erfolg liegt also der Nachdruck. Immerhin sprechen Ex 33, 4—6 und Num 14, 39 auch von Zeichen der Reue auf seiten der Schuldigen. Aber die Buße im religiösen Sinn scheint nicht entscheidend für die Zurücknahme des Verwerfungsurteils zu sein; maßgebend für die Vergebung ist der Darstellung nach das wenigstens nach der Gerichtsdrohung oder das während des schon begonnenen Ge-

<sup>17</sup> Ex 32, 11—14; 34, 9; Num 14, 11—19.

<sup>18</sup> Zur Fürbitte der Gottesmänner s. N. Johansson, *Parakletoi* (Lund 1940); P. A. H. De Boer, *De Voorbede in het Oude Testament*, Oudtest. Studien 3 (Leiden 1943); F. Hesse, *Die Fürbitte im AT*, Diss. (Erlangen 1949).

<sup>19</sup> So u. a. H. Seger, *Die Triebkräfte des relig. Lebens in Israel und Babylon* (Tübingen 1923) 82; N. Peters, *Die Leidensfrage im AT*, *Bibl. Zeitfr.* 11/3—5 (Münster 1923) 64; G. von Rad, *Theol. I*, 292.

<sup>20</sup> Vgl. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im AT* (Bern 1940) 60; ders., *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zürich 1946) 71; Hesse a. a. O. 33.

richs erfolgende Solidaritätsbekenntnis der Israeliten zu Moses: Man wendet sich entweder ausdrücklich an den Bundesmittler mit der flehentlichen Bitte, bei Jahwe zu vermitteln (Num 12, 11 f.; 21, 7), oder man erkennt Moses doch als den gottgesandten Retter an, dessen Autorität man sich schließlich wieder unterwirft; trotz gelegentlichen Aufbegehrens bleibt nämlich gerade in den kritischsten Momenten der Führungs- und Mittleranspruch des Moses unbestritten. Moses bekennt sich Gott gegenüber in solchen kritischen Augenblicken zu seinem Volk; aber auch das Volk bekennt sich dann doch wieder zu ihm.

Einen neuen Zug in das Mosesbild bringt die „P“ zugeschriebene Überlieferungsschicht. Auch hier gilt Moses als der von Gott berufene (Ex 7, 1—5) und um sein Volk ringende Mittler; aber sein Mittleramt übt er mehr im Verborgenen, in einsamer Zwiesprache mit Gott aus, während als für die Abwendung des Gerichts maßgebend die kultischen Sühneriten der Priester sichtbar in Erscheinung treten (Num 17, 9—13) oder auch sonst Priester eine entscheidende Rolle bei der Rettung des Volkes vor dem göttlichen Zorn spielen (Num 25, 6—15).

Das Deuteronomium kennt zwar die Fürbitterrolle des Moses und weiß auch von seiner Zurückweisung des Angebots, ihn zum Stammvater eines neuen Volkes zu machen (9, 12—21). Aber sonst ist in diesem Buche kaum etwas von der Leidenschaftlichkeit des großen Gottesmannes zu spüren. Der Verfasser sieht in Moses weniger den Mittler, der seinem Volk durch die Fürbitte und durch direktes Eintreten bei Gott Vergebung erwirkt, als vielmehr den großen Lehrer, Gesetzgeber und Propheten, der Gottes Willen verkündet und das Volk durch seine eindringliche Predigt vor dem Bundesbruch bewahren will (vgl. Dt 18, 14—18)<sup>21</sup>.

Sonst lebt in der Erinnerung Israels Moses vor allem als der von Gott gesandte Retter aus der Knechtschaft, als Führer des Volkes in der Wüste, als Gesetzgeber und Lehrer fort. Aber ganz vergessen ist seine Sühnerfunktion nicht. Jer 15, 1 kennt ihn als den Fürbitter, der seine Volksgenossen dem Gericht entreißen will; aber für die Gegenwart wäre auch die Fürbitte des Moses vergeblich, weil der Bundesbruch durch Israel unheilbar ist. In Ps 106, 23 gilt Moses noch als der „Erwählte“ Jahwes, der für sein Volk „in die Bresche getreten ist“ und es so vor dem Gericht bewahrt hat.

Ähnlich wie Moses im Deuteronomium ist auch Josue in erster Linie berufen, die Israeliten durch alle Gefahren sicher in das verheißene Land zu führen (Dt 31, 1—8; Jos 1, 1—9). Bundesmittler ist er insofern, als er durch seine Mahnungen und die Vornahme der Bundeserneuerung Israel in der Treue zum Bundesgott zu erhalten sucht (Jos 23 u. 24). In Jos 7 erweist er sich auch als Retter vor dem drohenden Gericht. Allerdings hat sein Gebet (7, 7—9) nicht fürbittenden oder sühnenden Charakter,

<sup>21</sup> Anders allerdings G. von Rad, Theol. I. 292—94.

sondern es bewegt Jahwe zur Kundgabe der Ursache seines Zornes. Das Gericht wendet dann Josue dadurch ab, daß er selbst und, durch sein entschlossenes Handeln mitgerissen, auch das Volk sich von einem einzelnen Bundesbrüchigen distanzieren<sup>22</sup>.

Als von Gott berufene Männer, die israelitische Stämme aus Fremdherrschaft und Kriegsgefahr erretten, werden die Richter geschildert<sup>23</sup>. Die nationalen Nöte werden dabei immer als Folgen des Abfalls vom Bundesgesetz, also als Strafgericht aufgefaßt. Als Motiv für die Bestellung der Richter erweist sich mehr oder weniger deutlich die Absicht Gottes, Israel vor den letzten Konsequenzen des Gerichts, der völligen Vernichtung, zu bewahren<sup>24</sup>. Entscheidend für den Erfolg des von Jahwe selbst gewollten Rettungswerkes ist die Solidarität der zu Rettenden mit dem von Gott berufenen Retter: Jahwe behebt die Not, wenn das Volk zum Richter steht. Nach dem Tod des Richters wendet sich aber das Volk wieder von dem durch jenen eingeschlagenen Weg ab, und darum droht von neuem das Gericht, bis Gott in seinem Erbarmen wieder einen Retter schickt, der seine Volksgenossen auch zur Bundestreue zurückführt<sup>25</sup>.

Als Gottesmann, an den sich das Volk ähnlich wie einst an Moses um Fürbitte bei dem erzürnten Gott wendet, zeichnet 1 Sm den „Richter“ und „Propheten“ Samuel<sup>26</sup>. Jer 15, 1 stellt ihn als Fürbitter zugunsten des bundesbrüchigen Volkes neben Moses, betrachtet aber ein solches Eintreten bei Jahwe in der gegenwärtigen Lage gleichfalls als zwecklos.

Eine ähnliche Mittlerstellung als Retter vor dem göttlichen Gericht, wie sie gewisse Teile des Pentateuchs, Jer 15, 1 und Ps 106, 23 Moses zuschreiben, nehmen die Propheten kaum ein. Nur Am 7, 1—6 wird die „Reue“ Jahwes über einen Gerichtsbeschluß gegen das Volk auf das vermittelnde Eingreifen eines Propheten zurückgeführt. Jeremias steht mit seiner leidenschaftlichen Anteilnahme am Schicksal seines Volkes und mit seiner innigen Fürbitte trotz der Enttäuschungen und Verfolgungen, die er durch seine Volksgenossen erfährt<sup>27</sup>, Moses sehr nahe. Auch an ihn

<sup>22</sup> Zur Distanzierung der Gemeinschaft von einem Übeltäter zur Vermeidung eines göttlichen Strafgerichts vgl. H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (London 1956) 107; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955) 3—5.

<sup>23</sup> Zum „Richter“-Amt vgl. O. Grether, Die Bezeichnung „Richter“ für die charismat. Helden der vorstaatl. Zeit, *ZAW* 16 (1939) 110—21; M. Noth, Das Amt des „Richters Israels“, *Bertholet-Festschrift* (Tübingen 1950) 404—17; G. von Rad, *Theol. I.* 326—32; W. Eichrodt, *Theol. d. AT<sup>s</sup>* (Stuttgart-Göttingen 1957) 202—04.

<sup>24</sup> Ri 2, 18; 3, 15; 6, 6—10 in Verbindung mit 14—16; 10, 16 in Verbindung mit Kap. 11.

<sup>25</sup> Vgl. 2, 18 f; 4, 1—3; 6, 7—10.

<sup>26</sup> 1 Sm 7, 8; 12, 19. 23. Das Schreien Samuels anläßlich der Verwerfung Sauls in 1 Sm 15, 11 deuten zwar die meisten Exegeten als Fürbitte für den König, aber m. E. zu Unrecht; vgl. *Bonner Bibl. Beitr.* Bd. 8, 149 Anm. 23.

<sup>27</sup> Vgl. Jer 12, 1—4; 15, 10—18; 17, 14 f; 18, 19—23; 20, 7—18.

wenden sich der König und seine Zeitgenossen mit der Bitte, Jahwe zu besänftigen (Jer 37, 3; 42, 1 f.). Aber seine Fürbitte wird abgewiesen<sup>28</sup>. Wo Jahwe trotzdem Heil verheißt, steht es in keinem Zusammenhang mit einem vermittelnden Einschreiten des Propheten. Das Jeremias-Buch lehnt die Fürbitte nicht grundsätzlich ab. 42, 1—18 nennt unmißverständlich die Bedingung für den Erfolg der Fürbitte: Wer sich an den Propheten um Vermittlung wendet, muß bereit sein, seine Weisung anzuerkennen und auszuführen.

Weniger Fürbitte, als entsetzter Aufschrei im Augenblick des Gerichtes ist Ezechiels Frage: „Ach, Jahwe, willst du denn den Rest Israels ganz vernichten<sup>29</sup>?“ Wo Ezechiel von Leben und Rettung der Sünder spricht, fordert er deren persönliche Umkehr<sup>30</sup>. Selbst so vorbildliche Fromme wie Noe, Job und Daniel könnten nur sich selbst retten, nicht aber andere (14, 14. 20). Auch die mit dem Prophetenberuf verbundenen Leiden, wie sie Oseas, Jeremias und Ezechiel auf sich nehmen müssen<sup>31</sup>, haben keine unmittelbar sühnende Wirkung. Allerdings ist die ganze prophetische Tätigkeit ja gerade auf die Rettung des Volkes vor dem Gericht abgezielt. Die Predigt der Propheten soll die Umkehr von einem falschen Wege vorbereiten, der sonst zum Untergang führen müßte. Die Propheten und schon Jahwe bei ihrer Berufung<sup>32</sup> lassen keinen Zweifel, daß auch die „Vielen“ durchaus „in die Abfallgrube geworfen werden<sup>33</sup>“ können, wenn sie ihr Herz gegen die prophetische Predigt verstocken<sup>34</sup>. Darum lehnt auch Ezechiel die Vermittlung eines Gottesmannes nicht grundsätzlich ab. Ezechiel begründet in 13, 5 und 22, 30 f. das Gericht damit, daß sich eben niemand gefunden habe, der um das Volk „eine Mauer aufgerichtet hätte und vor mir für das Land in die Bresche getreten wäre“. Jeremias und Ezechiel betrachten offenbar als entscheidend für den Erfolg der Vermittlung, daß auch die Predigt Erfolg hat, indem sie das bundesbrüchige Volk zur Umkehr bringt. Weil das Volk als ganzes die Umkehr vermissen läßt, ist das Gericht trotz der Wirksamkeit eines Jeremias oder Ezechiel unab-

<sup>28</sup> Jer 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1; 37, 3.6—10.

<sup>29</sup> Ez 9, 8—10; 11, 13. W. Zimmerli, in: *Bibl. Kommentar* (Neukirchen 1956) 229, allerdings hält diese Worte für eine „stereotype Formulierung“ der Fürbitte.

<sup>30</sup> 9, 4; 14, 12—20; 18; 33, 10—20.

<sup>31</sup> Vgl. L. B. Patton, *The Problem of Suffering in the Pre-exilic Prophets*, *Journal of Bibl. Lit.* 46 (1927) 111—31. — Die Frage, ob das Auf-der-Seite-Liegen und das „Tragen der Schuld Israels“ in Ez 4, 4—8 als stellvertretendes Leiden aufgefaßt werden kann, die W. Zimmerli, *Bibl. Komm. z. St.*, bejaht, mag hier unberücksichtigt bleiben, weil sie einer eingehenderen Untersuchung bedarf. Vgl. W. Eichrodt, *Ev. Theol.* 19 (1959) 1—3.

<sup>32</sup> Is 6, 9—13; Jer 1, 10—16; Ez 2, 1—7; 3, 17—21; Os 1, 9; Am 2, 6—16; Mi 1, 8—16.

<sup>33</sup> Vgl. Ratzinger a.a.O. S. 8.

<sup>34</sup> F. Hesse, *das Verstockungsproblem im AT*, *Beih. ZAW* 74 (Berlin 1955).



wendbar. Wo das AT die Anerkennung eines Propheten schon zu seinen Lebzeiten erwähnt, schreibt es seiner Fürbitte tatsächlich einen Erfolg zu<sup>35</sup>, und auch wo sich einzelne oder kleinere Gruppen auf die Seite des Jeremias stellen, werden sie vom Gericht ausgenommen und einer Segensverheißung teilhaftig<sup>36</sup>. Aber auch trotz der zu Lebzeiten Jeremias' und Ezechiels hereinbrechenden Katastrophe war das Wirken der Propheten nicht vergeblich. Wenigstens der überlebende „Rest“ hat unter dem Eindruck des Gerichts im Exil noch nachträglich sich zu den Propheten und ihren Forderungen bekannt und gerade diesem Umstand ist, wenn man die nachexilische Heilsgeschichte betrachtet, die Rettung des „Restes“, der nachexilischen Gemeinde zu verdanken. Darum hat der Verfasser von 2 Makk ganz recht, wenn er Jeremias als „den Freund der Brüder, der viel für das Volk und die heilige Stadt betet“, bezeichnet (15, 12–16). Da das nachexilische Judentum sich zu den Propheten der Vorzeit und zu ihrer Gerichtspredigt bekennt, wirkt sich erst jetzt ihre Fürbitte und ihr „in die Bresche Treten“ aus.

### 3) König und Priester als beamtete Heilsmittler

Eines der heute in der alttestamentlichen Wissenschaft am meisten diskutierten Probleme ist das der religiösen Stellung des israelitischen Königs<sup>37</sup>. Hier kann nur kurz die Frage berührt werden, inwiefern der König zu den „Wenigen“ zu rechnen ist, die den „Vielen“, in diesem Fall insbesondere dem Volk, Heil vermitteln. Der König ist des Volkes wegen erwählt<sup>38</sup>; er ist Retter des Volkes in politisch-nationaler Hinsicht und Garant des Friedens<sup>39</sup>, ist aber auch für den Kult und für das religiöse Leben in seinem Reich verantwortlich<sup>40</sup>. Eine gewisse religiöse Mittlerrolle kommt ihm in folgender Hinsicht zu:

a) Der König bringt zugunsten seines Volkes Opfer dar oder läßt sie darbringen<sup>41</sup>. Ein unmittelbarer Erfolg des Opfers wird nur in 2 Sm 24, 25

<sup>35</sup> Vgl. 4 Kg 4, 13. 17–44; 5; 19, 4 = Is 37, 4.

<sup>36</sup> Jer 35; 39, 15–18; 45.

<sup>37</sup> Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion um dieses Thema s. J. De Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (Roma 1954); G. Widengren, *Sakrales Königtum im AT und im Judentum* (Stuttgart 1955); Aa. Bentzen, *King and Messiah* (London 1955); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955); *Myth, Ritual and Kingship*, ed. by S. Hooke (Oxford 1958).

<sup>38</sup> 2 Sm 5, 12; 7, 8–10; 3 Kg 10, 9. Zum Königtum als Institution des Bundes s. Eichrodt, *Theol. I* 295–308.

<sup>39</sup> 2 Sm 19, 10; 4 Kg 6, 26; 13, 5. Zum König als Retter vgl. R. Meyer, *Der Erlöserkönig im AT*, Münch. Theol. Ztschr. 3 (1952) 221–43, 367–84; S. Mowinkel, *He that comes* (Oxford 1956).

<sup>40</sup> Vgl. R. De Vaux, *Les institutions de l'AT* (Paris 1958) 174–76 und die oben Anm. 37 genannte Literatur.

<sup>41</sup> 1 Sm 13, 9 f.; 2 Sm 6, 13. 17 f.; 24, 22–25; 3 Kg 3, 3 f. 15; 8, 5. 62–64; 9, 25; 4 Kg 16, 12–15. Außer Betracht mögen hier die illegitimen Opfer der nordisrael. Könige und die Frage, ob die Könige von Juda selbst als Priester fungieren, bleiben.

erwähnt: Eine ausgebrochene Pestepidemie hört auf; aber das Opfer sühnt hier nicht die Sünde des Volkes, sondern die eigene Sünde des Königs.

b) Der König segnet das Volk<sup>42</sup>. Nach 3 Kg 8, 66 antwortet das Volk seinerseits mit einem Segenswunsch für den König.

c) Der König betet für sein Volk<sup>43</sup>. In diesem Fall wird aber erwartet oder ausdrücklich erzählt, daß das Volk seinerseits sich an Gott um Hilfe wendet und also mit dem König in der Hinwendung zu Gott übereinstimmt. Ein Sonderfall ist das innige Gebet Davids für das Volk in 2 Sm 24, 17 = 1 Chr 21, 17: Die Bitte des Königs bezweckt zwar die Abwendung eines Unheils vom Volk, aber eines Unheils, das Strafe für den König war; das Gebet ist nicht Fürbitte, sondern Bußgebet im eigenen Interesse des schuldigen Königs im Zusammenhang mit der „Königsstrafe“<sup>44</sup>.

d) Der König ist Garant und Träger der Verheißungen. So wie einst mit Abraham hat Jahwe auch mit David und seinen Nachkommen einen Bund geschlossen, der dem ganzen Volk zugute kommen soll (2 Sm 7)<sup>45</sup>. Seither gilt der König als Verheißungsträger für das ganze Volk (Ps 2; 18; 110; 132); Jahwe hat ihn für das ganze Volk „zum Segen gemacht“ (Ps 21, 7) und hat die einst Abraham gegebene Nachkommensverheißung auf den davidischen König übertragen (Jer 33, 22)<sup>46</sup>. Darum knüpft sich an die davidische Dynastie trotz des Untergangs des politischen Königtums die messianische Heilshoffnung auf das kommende Friedensreich<sup>47</sup>. Natürlich setzt diese Hoffnung voraus, daß dann zwischen König und Volk eine innige Gemeinschaft, ein gegenseitiges Treueverhältnis bestehen wird, das ganz auf den Gottesbund gegründet ist.

Gerade das ist es, was die „deuteronomistische“ und „chronistische“ Darstellung der Königszeit sagen will: Wären die Könige nach David ihrer

<sup>42</sup> 2 Sm 6, 18; 3 Kg 8, 55–61; 1 Chr 16, 2; 2 Chr 6, 1–11.

<sup>43</sup> 3 Kg 8, 22–53; 4 Kg 19, 15–19; 2 Chr 6, 12–42; 30, 18 f.

<sup>44</sup> „Königsstrafe“ = „ruler punishment“ ist nicht ein Strafgericht über das Volk, sondern ein solches über den König, der allerdings durch Dezimierung seines Volkes getroffen werden soll; vgl. D. Daube a. a. O. 154–89.

<sup>45</sup> Zur Natanweissagung vgl. L. Rost, Die Überlieferung von der Thronfolge Davids, BWANT III/6 (Stuttgart 1926) 47–74; H. van den Bussche, Le texte de la prophétie de Natan, Eph. Theol. Lov. 24 (1948) 354–94; J. L. McKenzie, The Dynastic Oracle II Sam 7, Theol. Studies 8 (1948) 187–218; H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im AT (Bonn 1953) 41–71; G. von Rad, Theol. I 306–17.

<sup>46</sup> Zur „Umbiegung“ (A. Weiser) der Stammvaterverheißung in eine Davidverheißung s. Bonner Bibl. Beitr. 14 S. 146 f., 150.

<sup>47</sup> Is 9, 6; 11, 1–5; Jer 23, 4 f.; 30, 9; 33, 14–26; Ez 34, 23 f.; Am 9, 11–15; Mi 5, 1–3; Sach 9, 9 f.; Ps 89 u. a. Zu der mit dem König und mit dem Messias verbundenen Friedenshoffnung vgl. H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT (Trier 1956) 111–53.

Berufung treu geblieben und hätten sie ihr Volk in der Treue zum Gottesbund bewahrt, dann wäre es nicht zum Untergang der Reiche Israel und Juda gekommen; da aber die Könige selbst dem Gottesbund untreu wurden und auch das Volk sich durch sie verführen ließ, darum war das Gericht unausbleiblich (4 Kg 17, 22 f.; 21, 11—16; 2 Chr 36, 13 f.). Der König ist kein Talisman, der unfehlbar Segen bringt, sondern er wird nur zum Segen, wenn das Volk mit ihm solidarisch ist in der Treue zu Gott, und wird zum Fluch, wenn das Volk mit ihm solidarisch ist in der Untreue zu Gott.

Ps 72, 17 überträgt sogar die Abrahamsverheißung bezüglich „aller Geschlechter der Erde“ auf den König: Der israelitische König kann auch anderen Völkern Heil vermitteln. Doch wird dabei offenbar vorausgesetzt, daß sich diese jenem unterwerfen oder in Freundschaft mit ihm leben.

Auch das Priestertum ist von Jahwe zugleich mit der Bundesordnung zum Heile des Volkes eingerichtet<sup>48</sup>. Die Priester beten für das Volk und segnen es anlässlich der Kultfeiern<sup>49</sup>. Ihre vornehmste Aufgabe aber besteht, neben der Darbringung der Opfer überhaupt, in der Vornahme der von Gott selbst angeordneten Riten zur Sühne der Verfehlungen des Volkes<sup>50</sup>. Einen konkreten Fall der Vornahme eines unmittelbar wirksamen Sühneritus berichtet Num 17, 11—13: Anlässlich eines bereits hereingebrochenen Strafgerichts entsühnt nach Aufforderung durch Moses Aaron das schuldige Volk und darauf „wurde der Plage Einhalt getan“. An diese Sühnetat spielt Wsht 18, 20—25 an: Ein Mann ist „dem Zorn“ entgegengetreten und „hat dem Unheil ein Ende gemacht“ durch Gebet, sühnendes Räucherwerk und durch das mahnende Wort. Ein Jahwe versöhnendes nichtkultisches Einschreiten eines Priesters zur Abwendung eines Strafgerichts wird in Num 25, 6—13 Pinchas zur Zeit des Moses zugeschrieben: Sein energisches Vorgehen gegen einen Götzendiener erreicht, „daß mein Grimm von den Israeliten abließ“. Noch Ps 106, 29—32 und Sir 45, 23 rühmen daher den Priester Pinchas als Retter und Sühner, der für sein vom Gericht bedrohtes Volk „in die Bresche getreten ist“. Mal 2, 6 betrachtet dagegen nicht die Sühneriten, sondern die Belehrung und die Verkündigung des Gotteswillens als die wesentliche Aufgabe der

<sup>48</sup> Vgl. Eichrodt, Theol. I 264—94.

<sup>49</sup> Num 6, 22—27; Jl 2, 17; Sir 50, 1—21; 2 Makk 15, 12.

<sup>50</sup> Ex 30, 10; Lev 14—16; 1 Chr 6, 34. Zu den von Priestern vorgenommenen Sühneriten s. K. Koch, Die Eigenart der priesterlichen Sinaigesetzgebung, ZThK 55 (1958) 36—51 (die nur in Maschinschrift vorhandene Erlanger Habilitationsschrift Koch's aus dem Jahre 1956, Die israelit. Sühneanschauungen und ihre histor. Wandlungen, konnte ich noch nicht einsehen); L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori (Roma 1956); hier weitere Literatur.

Priester, um „viele“ von der Schuld „zurückzubringen“ (hēšib, hier wohl = „abhalten“ oder „zur Umkehr bringen“).

#### 4) Der „Gottesknecht“ und der „Durchbohrte“

Der „Knecht“ des vierten Ebed-Jahwe-Liedes (Is 52, 13—53, 12) und der rätselhafte „Durchbohrte“ von Sach 12, 9—14 sind im NT und daher auch von der christlichen Tradition auf den stellvertretend für die Sünder leidenden und sühnenden Jesus bezogen worden, gehören aber heute zu den am meisten umstrittenen Gestalten des Alten Bundes.

Man mag den „Ebed Jahwe“ oder „Gottesknecht“ deuten, wie man will<sup>51</sup>; jedenfalls gehört er zu den „Wenigen“, denen das AT die Rettung und Sündenbefreiung der „Vielen“ zuschreibt. Auch wenn man Is 52, 13—53, 12 von den anderen Ebed-Jahwe-Liedern trennt<sup>52</sup> und man darum die in Is 42, 1—7 erwähnte Sendung des „Knechtes“ an die „Völker“ unberücksichtigt läßt, ergeben sich folgende für unser Thema entscheidende und unbestreitbare Feststellungen:

a) Der „Knecht“ ist von Jahwe selbst den „Vielen“ als leidender Sühner geschenkt worden (53, 10).

b) Durch seine Leiden trägt er stellvertretend die Strafe, die die „Vielen“ verdient haben, und sühnt so deren Schuld (53, 4. 6. 10. 12).

c) Die „Vielen“ erkennen nachträglich seine Sendung an, bekennen sich an seinem Leiden mitschuldig und sprechen jetzt ein Bekenntnis zu ihm aus (53, 1—9).

Weniger deutlich ist beim „Durchbohrten“ in Sach 12, 10 von der Sühne für die Sünden anderer die Rede<sup>53</sup>. Aber dennoch ergibt sich dieser Gedanke m. E. aus dem Zusammenhang eindeutig. Irgendein uns Unbekannter ist getötet worden. Um ihn hat „das Haus David“ und die Bevölkerung Jerusalems zunächst nicht geklagt; aber nachträglich regt sie Jahwe selbst — wie, das bleibe dahingestellt<sup>54</sup> — zum Mitleid mit jenem Ermordeten und zur Klage über ihn an. Zumindest derjenige „Redaktor“, der für den heutigen Zusammenhang des Buches verantwortlich ist, hat dieses ganze Geschehen in Verbindung mit dem Gericht Jahwes über die Völkerwelt und mit der Rettung Jerusalems und „des Hauses

<sup>51</sup> Hier auch nur eine Auswahl aus der heute schon unübersehbaren Literatur über den Gottesknecht anzuführen, hat wenig Sinn; ich verweise auf die in meinem Aufsatz Stellvertretendes Sühneleiden usw., Bibl. Ztschr. NF 2 (1958) 190—213, bes. Anm. 9, genannte Literatur. Soeben erschien O. Kaiser, Der königliche Knecht, FRLANT 70 (Göttingen 1959); einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Ebed-Jahre-Forschung bietet H. Haag demnächst in BZ 3 (1959) Heft 2.

<sup>52</sup> So u. a. P. Volz, Jesaja II (Leipzig 1932).

<sup>53</sup> Zu Sach 12, 10 ff. vgl. M. Delcor, Vetus Test. 3 (1953) 66—77, u. Revue Bibl. 58 (1951) 189—99; R. Koch, Geist u. Messias (Wien 1950) 179—91.

<sup>54</sup> Zur Ausgießung des „Geistes der Gnade und des Flehens“ vgl. R. Koch a. a. O. 182—85.



David“ gesehen, wie 12, 1—9 und 13, 1 zeigen. Man wird daher zur Feststellung berechtigt sein: a) Jahwe will Gericht über die Völker einschließlich Jerusalems halten (12, 1 f.); da er aber Jerusalem und seine Bevölkerung retten möchte, gibt er ihnen Gelegenheit, sich zu einem unschuldig getöteten Frommen zu bekennen und das Versäumte nachzuholen bzw. das Verschuldete<sup>55</sup> wieder gutzumachen (12, 9 f.). b) Die Betroffenen machen von diesem Angebot Gebrauch und nützen die Frist zu einer ergreifenden Klage- und Bußliturgie (12, 11—14). c) Jerusalem wird tatsächlich gerettet, allerdings erst nach dem Gericht über die Verführer des Volkes (Kap. 13). d) Wenn auch weder von der Zuweisung der Mittlerrolle an den „Durchbohrten“ durch Jahwe noch von der Sühne der Sünden ausdrücklich die Rede ist, hat doch Jahwe offensichtlich im Hinblick auf das geplante Rettungswerk den Tod des Unschuldigen zugelassen, der dann das Motiv des Mitleids und der Gegenstand der heilsamen Klage derer wird, die gerettet werden sollen.

Somit ergeben sich aus beiden Stellen wichtige Gesichtspunkte für unser Problem. Für die Rettung bzw. Entsöhnung der „Vielen“ sind maßgebend: Gottes Heilswille, die bis zum letzten entschlossene Hingabe eines leidenden Mittlers und die wenigstens nachträglich erfolgende Hinwendung der „Vielen“ zu eben diesem Mittler, verbunden mit der Distanzierung von einem eigenen früheren schuldhaften Versagen oder Versäumnis.

#### 5) Gebet und Buße der nachexilischen Frommen

Ein bezeichnender Zug nachexilischer Frömmigkeit ist die Bereitschaft der Frommen, die gegenwärtigen Mühsale als gerechtes Gericht Gottes demütig zu tragen und durch Bekenntnis der eigenen und der Väter Sünden den Zorn Gottes über das ganze Volk zu mindern. Man hofft, durch Buße und Gebet für Israel der Gemeinde, die sich als legitime Erbin der Verheißungen betrachtet, das göttliche Heil zu erhalten oder von neuem zu erleben<sup>56</sup>. So beten und fasten Esra (Esr 9; 10, 1. 6; Neh 9), Nehemias (Neh 1, 4—6), Ester und ihr Pflegevater (Est 13 f.), Judit (Jdt 9), Daniel und seine Freunde (Dan 3, 25—45; 9, 1—24); so zu beten empfiehlt Baruch den Frommen (Bar 1—3). Bezeichnend ist es, daß auch hier bisweilen gefordert oder geschildert wird, daß das Volk sich mit den vorbildlich Frommen zu einer Buß- und Gebetsgemeinschaft zusammenschließt<sup>57</sup> oder sich das Volk an eine wegen ihrer Frömmigkeit angesehene Person um Fürbitte wendet (Jdt 8, 31). Ihren Höhepunkt erreicht die Bereitschaft, sich für das Volk zur Abwendung des göttlichen Zornes hinzugeben, bei den Märtyrern (Dan 3, 39 f.; 2 Makk 7, 37 f.)<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Vgl. F. Horst in Handb. z. AT I/15 (Tübingen 1938).

<sup>56</sup> Statt einer eingehenderen Begründung verweist Vl. auf Bibl. Ztschr. NF 2 (1958) 14—25; Bonner Bibl. Beitr. Bd. 14 232, 245—48, 272 f.

<sup>57</sup> Esr 10; Neh 9, 1—5; Est 4, 16; 13, 18.

<sup>58</sup> Zum Sühnetod der Märtyrer s. E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, FRLANT 64 (Göttingen 1955) 66—72.

## 6) Israel und die Heiden

Bereits in den Verheißungen an die Erzväter und „ihren Samen“ war die Segenszuwendung an die Heiden durch Vermittlung Israels deutlich angekündigt. Wenn auch die alttestamentliche Religion aus jener Verheißung keinen Auftrag zur Heidenmission herausgelesen hat<sup>59</sup>, ist doch der Gedanke, daß Nichtisraeliten durch Israel an dem von Gott verheißenen Heil Anteil erlangen können, im AT lebendig geblieben<sup>60</sup>. Da wird gelegentlich erzählt, wie einzelne Personen oder kleinere Gruppen Anschluß an Israel suchen und finden oder durch Israeliten Segen und Heil erlangen: Der bunt zusammengewürfelte Haufen, der sich den aus Ägypten ausziehenden Stämmen anschließt (Ex 12, 38), Hobab (Num 10, 29—32), die Familie der Rahab (Jos 6, 25), die Gibeoniten (Jos 9). Der Syrer Naaman wird vom Aussatz geheilt, weil er sich an einen israelitischen Propheten um Hilfe wendet (4 Kg 5). Salomo betet, daß Heiden, die im Tempel zu Jerusalem Hilfe bei Jahwe suchen, erhört werden (3 Kg 8, 41—43); sogar der nicht gerade „universalistisch“ gesinnte „Chronist“ übernimmt ohne Bedenken dieses Gebet (2 Chr 6, 32 f.). Der Kuschit Ebedmelek wird aus dem Gericht über Jerusalem ausgenommen, weil er Jeremias aus einer verzweifelten Situation gerettet hat (Jer 38, 7—13; 39, 15—18). Der Ammoniter Achior wird Mitglied der jüdischen Gemeinde, weil er sich mit den Juden solidarisch erklärt hat<sup>61</sup>. Fremde, welche die Beschneidung und den Glauben an Jahwe annehmen, werden den Mitgliedern des Bundesvolkes gleichgeachtet (Ex 12, 48)<sup>62</sup>. Jeremias fordert die Verbannten auf, für das Wohl der heidnischen Städte, in die sie verschlagen worden sind, zu beten, da deren Heil auch ihr Heil sei (Jer 29, 7). Der gleiche Prophet überträgt in 4, 2 ausdrücklich die Verheißung an Abraham auf das zeitgenössische Volk: die Heiden sollen „sich segnen in dir“. Eine ganze Reihe von Prophetenworten erwartet, daß eines Tages, wenn die große messianische Heilszeit anbricht, alle Völker wünschen werden, am Heil Israels beteiligt zu werden. So sehen Is 2, 2—4 und Mi 4, 1—3 die Heidenvölker zum Sion pilgern, um beim „Gott Jakobs“ das Heil zu finden. Selbst die beiden Nationen, die Israel so viel Leid bereitet haben, Assyrien und Ägypten, werden mit Israel vereinigt und mit ihm gemeinsam „ein Segen sein“ (Is 19, 18—25). Die Heidenvölker werden miteinander wetten, Jerusa-

<sup>59</sup> Vgl. J. Hempel, Die Wurzeln des Missionswillens im AT, Beih. ZAW 66 (1954) 252 f.

<sup>60</sup> Zur Heidenbekehrung im AT s. J. Hempel a.a.O.; H. Schmökel, Jahwe und die Fremdvölker (Breslau 1934); P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im AT, Bibl. Zeitfr. 8/1, 2 (Münster 1936).

<sup>61</sup> Jdt 5, 5—21; 6, 2—21; 14, 6—10.

<sup>62</sup> Die Frage, ob die mit den Heimkehrern gemeinsam Pascha Feiern in Esr 6, 21 Juden oder Bekehrte aus dem Heidentum sind (so W. Rudolph in Handb. z. AT, und R. A. Bowman-Ch. W. Gilkey in The Interpreter's Bible), mag hier unbeantwortet bleiben.

lem mit allen Schätzen zu füllen, die Stadt aufzubauen und seinem Gott zu dienen, um dem Gottesgericht zu entgehen (Is 60, 1—12). Sehr drastisch drückt Sach 8, 23 die Sehnsucht der Heiden nach dem Israel verheißenen Heil aus: „In jenen Tagen werden zehn Männer aus allen Sprachen der Heidenvölker sich an den Rockschößen eines Mannes aus Juda festhalten und sagen: Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist!“ Trefflicher kann das für unser Thema Entscheidende nicht ausgedrückt werden: Die vielen Heiden können das Heil erlangen, wenn sie sich dem kleinen „Rest“, der vom Bundesvolk übrig geblieben ist, zugesellen. Nirgends wird im AT eine voraussetzungslose Rettung der Heiden vor dem Gottesgericht allein wegen der Existenz Israels in Aussicht gestellt, sondern nur eine Rettung unter der Bedingung des Anschlusses an das Gottesvolk und dadurch mittelbar an Jahwe selbst.

### Ergebnisse

Das Alte Testament bestätigt also durchaus den Satz, daß Gott die „Wenigen“ als „Hebel“ benützt, „um die Vielen an sich zu ziehen“. Aber man darf nicht übersehen, daß dieser Glaube im AT eng verknüpft ist mit dem Erwählungsgedanken<sup>63</sup>, mit dem Stellvertretungsgedanken<sup>64</sup>, mit der Umkehrforderung<sup>65</sup> und mit der Vorstellung vom „Rest“<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> K. Gallig, Die Erwählungstraditionen Israels, Beih. ZAW 48 (Gießen 1928); W. Staerk, Zum atl. Erwählungsglauben, ZAW 53 (1937) 1—36; ThWNT IV 147—97; H. H. Rowley, The Biblical Doctrine of Election (London 1950); Bibel-Lexikon 424—31; Th. C. Vriezen, Die Erwählung Israels nach dem AT (Zürich 1953); F. M. Th. de Liagre Böhl, Missions- und Erwählungsgedanke in Altisrael, Opera minora (Groningen 1953); K. Koch, Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel, ZAW 67 (1955) 205—66; R. R. Geis, Bund und Erwählungsglaube im Judentum, Saeculum 9 (1958) 125—35; Cl. Schedl, Bund und Erwählung, Ztschr. f. kath. Theol. 80 (1958) 493—515.

<sup>64</sup> „Stellvertretung“ hier nicht durch Dinge und Tiere (dazu vgl. S. H. Hooke, The Theory and Practice of Substitution, Vet. Test. 2 [1952] 2—17), sondern durch Personen; dazu vgl. H. Wheeler Robinson, The Hebrew Conception of Corporate Personality, Beih. ZAW 66 (Berlin 1936) 49—62; O. Eißfeldt, Der Gottesknecht bei Deuteriojesaja im Lichte der israelit. Anschauung von Gemeinschaft und Individuum, Beitr. z. Religionsgesch. d. Altertums 2 (Halle 1933) 12—17; Aubrey R. Johnson, The One and the Many (Cardiff 1942); C. Lattey, Vicarious Solidarity in the OT, Vet. Test. 1 (1951) 67—74; H. H. Rowley, The Faith of Israel (London 1956) 99—123; J. de Fraine, Adam et son lignage. Études sur la notion de „personnalité corporative“ dans la Bible (Bruges 1959).

<sup>65</sup> A. Eberharder, Sünde und Buße im AT, Bibl. Zeitfr. 11 (Münster 1924); E. K. Dietrich, Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im AT und im Judentum (Stuttgart 1936); ThWNT IV 972—1004; W. L. Holladay, The Root Sûbh in the OT (Leiden 1958).

<sup>66</sup> R. De Vaux, Le „Reste d'Israël“ d'après les prophètes, Revue Bibl. 42 (1933) 526—39; W. E. Müller, Die Vorstellung vom Rest im AT, Diss. Leipzig 1939; S. Garofalo, Residuum Israelis, Verbum Domini 21 (1941) 239—43;

a) Die Rettung der „Vielen“ ist immer das Werk Gottes. Aber Gott hat eine Heilsordnung geschaffen, in der er die Vielen durch wenige Fromme retten will. Er bietet das Heil nicht den vielen Menschen unmittelbar, sondern nur über wenige zu seinem Dienste besonders Erwählte an. Er „erwählt“, „beruft“, „bestellt“, „beauftragt“ einzelne Personen oder kleine Personengruppen, um durch sie ihren Zeitgenossen, ihren Nachkommen oder ganzen Völkern Segen und Heil zuzuwenden. Er zwingt den Vielen sein Heil nicht auf, sondern überläßt es diesen selbst, die Voraussetzungen für die Heilsgewährung zu schaffen. Bisweilen schreibt das AT Gott allerdings noch einen besonderen Einfluß auf die zu rettenden Vielen zu, um jene Voraussetzungen zu beschleunigen (vgl. Sach 12, 10). Ja, wenn sein Gericht schon beschlossen ist, wartet er sogar noch zu und hält Ausschau nach einem Mittler, der für die Sünder „in die Bresche tritt“.

b) Die Segen zuwendende Tätigkeit der Mittler ist sehr mannigfaltig. Das leidenschaftliche Eintreten bei Gott in der Fürbitte, die rastlose Tätigkeit im Dienste Gottes und der Mitmenschen, die Verkündigung des Gotteswillens, die Mahnung und Belehrung des Volkes, die geduldige Hinnahme der mit dem göttlichen Auftrag verbundenen Unannehmlichkeiten, das Ausharren trotz Enttäuschung und Verfolgung, Leiden und Martertod, aber auch stellvertretendes Bußgebet, Fasten und Vornahme von kultischen Sühneriten können Segen und Heil vermitteln und Sünden sühnen; die betreffenden Frommen werden durch solche Tätigkeit zu *masdīqē rabbīm*, zu Mittlern, die „vielen zur Rechtfertigung verhelfen“ (Dan 12, 3; vgl. Is 53, 11). Dadurch „treten sie in die Bresche“ und „errichten sie eine Mauer“ um die Sünder, so daß Gottes Zorn sich nicht auswirkt. Der innere Grund für den Erfolg der Mittlertätigkeit ist, wie viele der angeführten Texte nahelegen, die doppelseitige Bindung, der sich der Mittler verpflichtet weiß, nämlich einerseits die Treue zu Gott und andererseits seine Solidarität mit denen, deren Rettung ihm aufgetragen ist. Weil Gott den Frommen liebt, dieser aber nicht ohne die ihm anvertrauten Menschen gerettet werden will, schenkt Gott auch diesen sein Erbarmen. Er läßt seinem Gericht erst freien Lauf, wenn der Mittler sich nicht mehr für die Sünder einsetzt (vgl. Ex 32, 10; Dt 9, 14); in diesem Fall würde jedoch der Mittler selbst schuldig (Ex 13, 5; 22, 30).

c) Aber das Rettungswerk Gottes und das mittlerische Eintreten der Frommen sind im AT nicht Magie, sondern es kommt auch auf die Mitwirkung der zu Rettenden an. Diese müssen sich die Verdienste der Mittler zu eigen machen, indem sie sich mit ihnen solidarisch

---

ders., La nozione profetica del „resto d'Israele“ (Roma 1942); ThWNT IV 198—221; E. W. Heaton, The Root š'r and the Doctrine of the Remnant, JThSt NS 3 (1952/53) 27—39.



erklären. Diese Hinwendung zum Mittler ist, wenn auch nicht an allen, so doch an hinreichend vielen angeführten Stellen ausdrücklich gefordert bzw. ausgesprochen: Diejenigen, denen die Frommen Segen und Heil zuwenden, erkennen den ihnen gesandten Gottesmann an, hören auf seine Mahnungen, bitten ihn um seine Fürbitte, revidieren ihr früheres Urteil über ihn, bekennen sich an seinem Leiden oder Tod nachträglich schuldig, sie „schauen auf ihn“ und trauern um ihn, sie segnen ihn oder „segnen sich in ihm“; die Heiden wenden sich an Israeliten um Hilfe, geleiten die Angehörigen des Bundesvolkes aus dem Exil in die Heimat, bringen dem messianischen König auf Sion Geschenke, beten im Tempel zu Jerusalem, bauen die zerstörten Mauern Jerusalems auf und „hängen sich an die Rockschoße“ der Freunde Gottes. Die Rettung der Vielen setzt also, wenn sie Sünder oder Heiden waren, eine entscheidende Wende in ihrem bisherigen Verhalten, und zwar zunächst den wenigstens nachträglichen Anschluß an die Mittler und über sie die Hinwendung zum „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ voraus.

d) Das Alte Testament läßt aber keinen Zweifel, daß Gott durchaus auch die Vielen „in die Abfallgrube werfen“ und nur einen kleinen „Rest“ retten kann, wenn die vielen Sünder und Heiden eben den für sie heilsnotwendigen Schritt, das Solidaritätsbekenntnis zu den von Gott Erwählten, verweigern<sup>67</sup>.

Es wäre gewiß aufschlußreich, die ideengeschichtlichen Entwicklungslinien noch deutlicher herauszuarbeiten und sie über die außerkanonische Literatur bis zum Neuen Testament zu verfolgen. Aber das muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Die Annahme, daß der Himmel „vollgestopft wird“ mit den „neuen Heiden“ allein kraft der Stellvertretungsfunktion der wenigen innerlich zum Gottesvolk gehörenden Frommen, ohne daß jene in irgendeiner Form ihre Solidarität mit diesen bekunden, kann sich ganz gewiß nicht auf das Alte Testament berufen. Ob die Tatsache allein, „anständige Menschen“ zu sein, ein solches heilsnotwendiges Solidaritätsbekenntnis zu den „Wenigen“ bedeutet, ist vom AT her gesehen zumindest sehr zweifelhaft. Aber die Aufgabe der heutigen Frommen ist unter Berücksichtigung des Heilswerkes Christi keine andere als die der Erwählten des Alten Bundes: im Angesicht des drohenden Gottesgerichtes „in die Bresche zu treten“ und „den Vielen zur Rechtfertigung zu verhelfen“, indem sie diesen die Umkehr erleichtern zu dem „einen Mittler zwischen Gott und Menschen, dem Menschen Christus Jesus, der sich als Lösegeld für alle gab“ (1 Tim 2, 5 f.).

<sup>67</sup> Is 4, 3; 10, 20—23; 24, 1—16; 65, 8—10; Jer 4, 27 f.; 5, 10. 18; 30, 11; Ez 6, 7—10; 9, 8—10; 11, 13; 12, 16; Mi 2, 12; Soph 3, 12 f.; Sach 13, 8 f.; Ps 76, 11; vgl. auch Ex 32, 10; Num 14, 12; Dt 9, 14. — Zum Verwerfungsgedanken s. Schmökel a. a. O. u. Hesse, Verstockungsproblem.

# Der Irrtum in einer persönlichen Eigenschaft des Ehepartners nach kanonischem Recht

Von Vize-Offizial Justin Möhler, Limburg/Lahn

1. Zwei Jahre nach der Trauung kommt Frau Berta zu ihrem Seelsorger. Erst jetzt sei aufgekommen, daß ihr Mann vor der Heirat einen Einbruchsdiebstahl begangen habe; er sei ins Ausland geflohen. Von einem solchen Manne wolle sie nichts wissen; sie habe nie den Willen gehabt, einen Dieb zu heiraten, und wäre diese Ehe bestimmt nicht eingegangen, wenn sie gewußt hätte, was sie heute wisse. Das staatliche Gericht werde ihre Ehe aufheben; nun möge sie auch die Kirche von diesem Mann frei machen. — Der Seelsorger setzt ihr hilfsbereit eine Klageschrift auf, in der die kirchliche Nichtigerklärung der Ehe wegen Irrtums in der Person, bzw. in einer wesentlichen Eigenschaft der Person beantragt wird. Hoffnungsfroh verläßt ihn Frau Berta. Ist ihre Hoffnung begründet?

Diese Frage geht nicht nur den kirchlichen Richter an, der zu entscheiden hat, was in einem solchen Fall Rechtens ist. Schon der *Seelsorger*, an den sich ein Betroffener in der Regel zunächst wendet, muß sich wenigstens im großen ganzen darüber klar sein, ob eine Ehe bei einem derartigen Tatbestand im kirchlichen Bereich nichtig sein kann; sonst könnte er nur zu leicht entweder berechnete Hoffnungen im Keime ersticken und so das Recht des Betroffenen auf Feststellung seines wahren Personenstandes im kirchlichen Bereich verletzen oder in ihm, was nicht minder bedauerlich wäre, unbegründete Hoffnungen wecken, denen eine dann um so schmerzlichere Enttäuschung folgen müßte.

## I. Grundsätzliches

2. Nach deutschem Eherecht kann ein Ehegatte die „Aufhebung“ der Ehe begehren, wenn er sich bei der Eheschließung über solche persönliche Eigenschaften des anderen Ehegatten geirrt hat, die ihn bei Kenntnis der Sachlage und bei verständiger Würdigung des Wesens der Ehe von der Eingehung der Ehe abgehalten haben würden. Die Ehe wird für den staatlichen Bereich in dem Zeitpunkt gelöst, in dem das Aufhebungsurteil rechtskräftig wird<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> So bei Irrtum nach § 32 des Ehegesetzes vom 20. Februar 1946 mit Wirkung *ex nunc* wie bei der „Scheidung“. Bei der bis 1938 für solche Fälle im § 1343 BGB vorgesehenen „Anfechtung“ wurde die Ehe wie bei der „Nichtigkeitserklärung“ (§ 1329 BGB) mit Wirkung *ex tunc* als von Anfang an nichtig angesehen. Bei arglistiger Täuschung siehe § 33 des genannten Ehegesetzes. Näheres bei Flatten, Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht, Paderborn, 1957, S. 47, Anm. 1.

Im kirchlichen Bereich ist eine solche Aufhebung ausgeschlossen; denn eine von Getauften gültig geschlossene und durch die eheliche Hingabe vollzogene Ehe kann nach can. 1118 vor Gott und der Kirche durch keine irdische Gewalt gelöst werden, außer durch den Tod, was immer auch sich nach der Eheschließung herausstellen oder ereignen mag.

Dagegen kann und muß gefragt werden, ob bei einem solchen Tatbestand eine „Nichtigerklärung“ möglich ist, also die Feststellung, daß bei der Eheschließung eine im kirchlichen Bereich gültige Ehe nicht zustande gekommen ist.

3. Nach can. 104 macht ein *Irrtum* eine Rechtshandlung im kirchlichen Bereich in drei Fällen nichtig: a) wenn er die *substantia actus* betrifft, die „Hauptsache“ der Rechtshandlung; b) wenn eine *conditio sine qua non* einschlägig ist, eine unerläßliche „Bedingung“; c) wenn ihm eine gesetzliche „Sonderregelung“ nichtigmachende Kraft verleiht.

Can. 1083 wendet diese Grundsätze auf die Ehe an und erklärt zunächst im § 1 den Irrtum in der *Person* des Partners vorbehaltlos als eheschädlich.

Für diesen Irrtum — sein klassisches Beispiel ist die Eheschließung Jakobs mit der unterschobenen Lia statt mit der erwählten Rachel (Gen 29, 16—30) — sind zwei *Merkmale* bezeichnend:

a) Als Eheschließende sind *drei* Personen beteiligt: der Irrende, der von ihm gewollte Partner und der unterschobene Partner. „Person“ ist hier „ein physischer, individuell determinierter, ehefähiger Mensch, auf welchen der Ehewille eines anderen Menschen des anderen Geschlechts gerichtet ist“<sup>2</sup>.

b) Der Partner wird vom Irrenden seiner physischen Person nach durch das *Bild* bestimmt, das dieser durch persönliche Bekanntschaft, durch regen Briefwechsel, durch Lichtbilder, durch Beschreibung seitens anderer oder sonstwie von ihm gewonnen hat<sup>3</sup>.

Die Eheschädlichkeit dieses Personenirrtums ergibt sich schon naturrechtlich<sup>4</sup> und nach can. 104 daraus, daß die Willenserklärung des Irrenden bei der Eheschließung mit seinem Willensentschluß infolge des Irrtums

<sup>2</sup> Triebs, Prakt. Handbuch d. kan. Ehrechts, III., 1929, S. 471.

<sup>3</sup> Triebs, a. a. O., S. 472. — Vgl. Rota-Urteil v. 16. April 1913 (AAS 5, pp. 372 ss. = SRR 5/21, pp. 242 ss.) und n. 7/II = Ziffer 7 Absatz 2 dieser Arbeit. SRR 5/21 = S.R. Rotae Decisiones, tom. 5, dec. 21.

<sup>4</sup> Im kirchlichen Bereich ist das „aus der menschlichen Vernunft erkennbare Naturrecht (*ius divinum naturale*)“, also der Inbegriff der aus der Natur einer Sache sich ergebenden und darum von ihrem Schöpfer mit ihr gewollten Rechtsätze, ebenso rechtswirksames und, soweit sicher erkannt, unmittelbar anwendbares Recht wie das Offenbarungsrecht (*ius divinum positivum*) und das Kirchenrecht im engeren Sinne (*ius humanum seu mere ecclesiasticum*); vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch d. Kirchenrechts, I., 1953, S. 36.

in einem Punkte nicht übereinstimmt, der zur *Hauptsache* des Ehevertrags gehört: in der physischen Person des Partners<sup>5</sup>.

4. § 2 des can. 1083 beginnt mit der autoritativen Feststellung: *Error circa qualitatem personae, etsi det causam contractui, matrimonium irritat tantum*; der Irrtum in einer *Eigenschaft* des Ehepartners wird somit nur dann als eheschädlich anerkannt:

1.<sup>o</sup> *Si error qualitatis redundet in errorem personae*, wenn also der Eigenschaftsirrtum in den Personenirrtum mündet, zum Personenirrtum wird, und 2.<sup>o</sup> *Si persona libera matrimonium contrahat cum persona quam liberam putat, cum contra sit serva, servitute proprie dicta*, wenn also ein Freier seinen Partner irrtümlich auch für frei hält.

Dieser zweite Fall ist unstreitig eine positivrechtliche „Sonderregelung“ nach can. 104 gemäß Ziffer 3 Absatz I oben, und zwar die einzige ihrer Art.

Der erste Fall ist hingegen die positivrechtliche Fassung der beiden naturrechtlichen Möglichkeiten, die nach can. 104 für die Eheschädlichkeit eines Eigenschaftsirrtums als solchen in Betracht kommen<sup>6</sup>; ihre Darstellung ist das eine Anliegen dieser Arbeit, die Herausstellung etwaiger anderer einschlägiger Nichtigkeitsgründe ihr zweites.

## II. Vier Tatbestände

5. *Quaestio maximi momenti et difficillima, quam Doctores dum student extricare, implicant magis*: so kennzeichnet Gasparri<sup>7</sup> die Frage, wann ein Eigenschaftsirrtum zum Personenirrtum werde, wann er also naturrechtlich eheschädlich sei.

In *verschiedener* Weise erheblich, haben die vier Tatbestände, die in der Regel in diesem Zusammenhang genannt werden, drei Merkmale *gemeinsam*: dem einen Partner „mangelt“ bei der Eheschließung „ohne Wissen“ des anderen eine „Eigenschaft“, auf welche dieser Wert legt; von diesem Gemeinsamen sei ausgegangen und bei jedem Tatbestand unter Verzicht auf rein theoretische Einzelheiten im Hinblick auf die Mahnung

<sup>5</sup> An sich gehört die *Person* des Vertragspartners nicht zur *Hauptsache* eines Vertrags; auch der Ehepartner ist für den Ehevertrag nicht schlechthin oder in jeder Hinsicht hauptsächlich (*simpliciter substantialis*), sondern nur insoweit, als er in Seinsordnung oder Rechtsordnung der notwendige Träger oder Gegenstand der unstreitigen Hauptsache ist, des ehelichen Bandes, bzw. des ehelichen Rechtes. Nur in dieser Hinsicht (*secundum quid*), also nur als „physische Person“, ist er von Rechts wegen und darum ohne Zutun des anderen Vertragsschließenden ebenso hauptsächlich wie Band und Recht selbst; hinsichtlich seiner „Eigenschaften“ ist ein Partner für den Ehevertrag an sich nur „nebensächlich“, nur ein „accidens“. Vgl. n. 13 und n 15/II.

<sup>6</sup> Vgl. n 3/I unter Buchstabe a) und b).

<sup>7</sup> Gasparri, De matr., 1932, n. 793.



Gasparris lediglich aufgezeigt, was für sein Sondergut charakteristisch ist sowie ob, bzw. wann und warum er eheschädlich ist.

Aus praktischen Gründen wird wie schon in der vorletzten Ziffer so auch nachstehend der Partner, dem die verlangte Eigenschaft<sup>8</sup> mangelt, stets „Partner“ schlechthin genannt, der andere aber immer als „Irrender“ bezeichnet, gleichviel ob Irrtum im engeren oder weiteren Sinne vorliegt<sup>9</sup> und gleichviel auch, ob der Irrtum die Nichtigkeit verursacht oder nur begleitet oder eine Nichtigkeit überhaupt nicht gegeben ist.

#### A. Mangel einer „individualisierend“ gebrauchten Eigenschaft

6. Unbestritten und unbestreitbar ist ein Eigenschaftsmangel dann eheschädlich, wenn er folgende Merkmale aufweist:

a) Es handelt sich um eine Eigenschaft oder eine Gruppe von Eigenschaften, die unter allen Menschen nur einem einzigen zukommt, diesen also seiner physischen Natur nach eindeutig bestimmt und damit *objektiv* individualisiert, z. B. „ältester lebender Sohn des A. B. in C.“.

b) Vor und bis zur Eheschließung wird die physische Person des Partners vom Irrenden ausschließlich durch diese beim Eheabschluß mangelnde Eigenschaft bestimmt, ihr Träger also auch *subjektiv* nur durch sie individualisiert: sei es, daß der Irrende seinen Partner der Person nach erst bei oder kurz vor der Eheschließung kennenlernt<sup>10</sup>, sei es, daß er die Ehe

<sup>8</sup> Als „Eigenschaft“ gilt in diesem Zusammenhang, abweichend vom staatlichen Recht, sowohl eine bestimmte körperliche oder seelische Beschaffenheit des Partners wie auch ein anderer mit seiner physischen Person dauernd oder vorübergehend zusammenhängender Umstand gesellschaftlicher, wirtschaftlicher oder sonstiger Art, auf den der Irrende Wert legt; z. B. daß sie noch unberührt sei (SRR 16/25, 17/20, 25/2, 26/5, 29/55, 32/17), daß er ehrbar sei (SRR 24/36), daß er kein Freimaurer sei (SRR 12/18), daß er oder sie ehelich geboren sei (SRR 12/14, 13/29), kein uneheliches Kind habe (SRR 26/22), nicht epileptisch sei (SRR 16/47) u. a. Vgl. Cappello, De matr., 1947, p. 557, n. 586, und Flatten, a. a. O., S. 47, Anm. 1, Abs. 2.

<sup>9</sup> *Irrtum* (error) im engeren Sinn ist ein falsches Urteil, ein „Zwiespalt zwischen subjektiver Vorstellung und objektivem Verhalt“ (Eichmann-Mörsdorf, a. a. O., S. 234), Irrtum im weiteren Sinne ist die Unkenntnis (ignorantia), „das einer Person dauernd anhaftende Nichtwissen“ (Eichmann-Mörsdorf, a. a. O., S. 109). — „Der innere Grund für die rechtliche Gleichbewertung ist darin zu suchen, daß auch beim Irrtum das juristisch Relevante nicht in dem positiven Moment des falsch Gewußten, sondern in dem negativen Moment des Nichtwissens des Richtigen liegt“ (Flatten, a. a. O., S. 10, Anm. 1).

<sup>10</sup> Bei längerer Bekanntschaft würde die physische Person des Partners notwendig durch das von ihm gewonnene Bild bestimmt, wäre also durch die Eigenschaft allein gar nicht mehr bestimmbar (n. 3/III b, n. 8/II). So *iuxta sententiam communem*; etwas anders Knecht, Handbuch d. kath. Kirchenrechts, 1928, S. 556, Anm. 4.

nach can. 1089 durch einen Stellvertreter schließt, ohne den Partner der Person nach kennengelernt zu haben.

7. Ein *Beispiel* für diesen nicht leicht vorkommenden, aber durchaus möglichen Tatbestand A<sup>11</sup>: Josef verspricht seinem verunglückten, sterbenden Bruder Anton auf dessen Bitte, er werde Antons heimliche Braut Lena, die ein Kind von ihm erwartet, heiraten, wenn sie das wolle. Er heiratet jedoch nicht die ihm persönlich unbekannte Magdalena, die wahre Braut Antons, die von einem solchen Wechsel des Verlobten nichts wissen will, sondern deren Schwester Helena, die auch einer Niederkunft entgegen sieht, den Vater ihres Kindes nicht heiraten kann und sich dem Josef gegenüber als Braut Antons ausgibt, nachdem sie ihre Schwester durch Selbstmorddrohung genötigt hat, den wahren Sachverhalt zu verschweigen.

„Braut Antons und Mutter seines Kindes“: das sind Eigenschaften, die dem Josef zwar kein Bild derjenigen vermitteln können, die sein Bruder meint, und darum nicht ausreichen, den Irrtum des Josef zu einem „Irrtum in der Person“ zu machen; sie reichen aber aus, um die physische Person der von Josef gewollten Partnerin eindeutig zu „bestimmen“. Das Versprechen des Josef ist die Bekundung eines positiven<sup>12</sup> Willensaktes, der einerseits die Bestimmung seiner Partnerin durch die genannten Eigenschaften umfaßt und andererseits den Entschluß, mit dieser Partnerin die Ehe einzugehen. Kommt es unter solchen Umständen ohne nähere Bekanntschaft zur Eheschließung zwischen Josef und Helena, so mangelt bei dieser eine individualisierend gebrauchte Eigenschaft.

8. Tatbestand A läßt sich von anderen Formen des Eigenschaftsmangels sicher und leicht unterscheiden: denn bei ihm und nur bei ihm sind wie beim Personenirrtum stets drei physische Personen unmittelbar an der Eheschließung beteiligt<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Gasparri führt zu diesem Tatbestand an: einen von Bangen fingierten Fall, einen negativen Fall nach Clericatus und negative Entscheidungen der SCC v. 20. Dezember 1862, 19. August 1817 und 27. Mai 1827 (a. a. O., nn. 795—799).

<sup>12</sup> Das Beiwort „positiv“ bezieht sich wie im can. 1086 § 2 weder auf den Inhalt noch auf die Stärke des Entschlusses, sondern besagt nur die *Tatsache* seiner Setzung: *actus revera positus*.

<sup>13</sup> Tatbestand A liegt darum nicht vor, „wenn ein Hochstapler unter falschem Namen und Titel auftritt und ein Mädchen ihm glaubt und ihn heiratet, weil dann keine Verwechslung von zwei verschiedenen Personen unterläuft“ (H a n - s t e i n, Kan. Eherecht 1953, S. 152). Das ist richtig, „obschon sich die Menschen durch den Namen individualisieren“ (L i n n e b o r n, Grundriß d. Eherechts, 1933, S. 308); denn zum Tatbestand A gehört nicht nur die objektive, sondern auch die subjektive Individualisierung durch die Eigenschaft und diese fehlt in einem solchen Fall. Vgl. SCC 7. 8. 1745 und 27. 5. 1820 (Fontes CJC V, n. 3574 und VI, n. 3967) sowie Anm. 14. Jedoch kann eine derartige Eheschließung leicht aus einem anderen Grunde nichtig sein, z. B. weil dem Schwindler der Ehewille überhaupt mangelte (can. 1086 § 2).

Vom Personenirrtum unterscheidet sich Tatbestand A nur dadurch, daß der Partner nicht wie bei diesem durch ein Bild bestimmt wird, das sich der Irrende innerlich von ihm geformt hat, sondern durch eine Eigenschaft oder Eigenschaftsgruppe, die den Partner eindeutig bestimmt.

Wie aber der Irrtum in der Person, so führt auch der Irrtum in einer individualisierend gebrauchten Eigenschaft zu jener *Unstimmigkeit* zwischen dem äußeren und dem inneren Ehemillen, die gemäß Ziffer 3 Absatz IV oben einen gültigen Eheabschluß schon naturrechtlich verhindert<sup>14</sup>.

Positivrechtlich ist der Mangel einer individualisierend gebrauchten Eigenschaft ohne Wissen des Individualisierenden unstreitig ein Eigenschaftsirrtum, der gemäß can. 1083 § 2 n. 1 in Personenirrtum mündet.

#### *B. Mangel einer mit dem „Vertragswillen“ gekoppelten Eigenschaft*

9. Handelt es sich um eine nur objektiv oder eine überhaupt nicht individualisierende Eigenschaft, so ist ihr Mangel mindestens dann eheschädlich, wenn sie der Irrende infolge eines Zweifels durch eine unerläßliche *Bedingung* unmittelbar mit dem Vertragswillen koppelt: Tatbestand B.

Dazu ist weder nötig, daß er das Wort „Bedingung“ oder das Wörtchen „wenn“ gebraucht, noch daß er über Wesen und Wirkweise einer Bedingung Bescheid weiß; wohl aber müssen folgende *Merkmale* gegeben sein:

a) Schon vor der Eheschließung muß der Irrende die beim Eheabschluß mangelnde Eigenschaft positiv höher *werten* als die Ehe mit dem Partner (Wertungsentschluß)<sup>15</sup>, an ihrem Vorliegen bei diesem aber ernstlich

<sup>14</sup> Würde es trotz des Irrtums *nicht* zu dieser Unstimmigkeit kommen, würde z. B. in dem in n. 7 beschriebenen Fall Josef seinen Ehemillen wider alles Erwarten doch auf die Person Helenas unmittelbar richten, etwa weil sie ihm schon auf den ersten Blick ausnehmend gut gefällt, würde also sein Vertragswille trotz des Irrtums auf den gegenwärtigen Vertragspartner gehen, so wäre sein Irrtum eheunschädlich; das dürfte aber, *cum judicandum ex communiter contingentibus*, nicht vermutet, sondern müßte bewiesen werden (Triebts, a. a. O., S. 472—473).

<sup>15</sup> Eine Eigenschaft (vgl. Anm. 8) wertet positiv (Anm. 12) höher als die Ehe, wer sich vornimmt, eher auf die Ehe mit dem Partner zu verzichten als auf das Vorliegen der Eigenschaft bei ihm. Dieser Wertungsentschluß kann vielleicht erst durch den Zweifel ausgelöst werden und mit dem Bindungsentschluß, der Eigenschaft und Ehegeltung koppelt, zeitlich zusammenfallen; er geht diesem jedoch logisch und psychologisch voraus und ist deshalb auch bei Gleichzeitigkeit als *actus realiter distinctus* zu werten.

zweifeln<sup>16</sup> und deshalb positiv wollen, daß eine gültige Ehe nicht zustandekomme, wenn sie ihm mangle (Bindungsentschluß)<sup>17</sup>.

b) Bis zur Eheschließung darf er die damit gesetzte Bedingung *nicht* positiv widerrufen, weder durch Erklärung noch durch schlüssige Handlung, auch dann nicht, wenn der Zweifel einer irrigen Überzeugung weicht<sup>18</sup>.

Bei diesem Tatbestand, dessen Nachweis nicht ganz leicht ist<sup>19</sup>, ist die Eheschließung wegen einer rechtserheblich gesetzten, nicht widerrufenen und nicht erfüllten Bedingung nichtig, sowohl nach can. 104 und can. 1092 wie schon naturrechtlich; denn ein rechtswirksamer innerer *Vertragswille* fehlt in einem solchen Fall zur Gänze. Ob außerdem auch ein anderer Nichtigkeitsgrund wirksam sein kann, z. B. ein zusätzlicher Irrtum, kann gemäß Ziffer 5 Absatz 2 unerörtert bleiben.

10. Ein Beispiel aus der Rechtsprechung: Die Italienerin Franziska und der Argentinier Mathias lernen einander in Italien kennen und lieben. Da

<sup>16</sup> Zum Begriff des Zweifels vgl. Noldin-Schmitt, *De principiis theol. mor.*, 1931, pp. 218—219. — *Sine dubio conditio non ponitur*, erklärt das Rota-Urteil v. 26. 6. 1948 (Eph. Jur. Can. 1948, p. 611); das Rota-Urteil v. 28. 5. 1941 bezeichnet die Beifügung einer Bedingung geradezu als „*revelatio dubii*“ und betont, ohne „Zweifel“ sei eine Bedingung moralisch unmöglich (SRR 33/40, p. 448, n. 3). Vgl. Flatten, a. a. O., S. 55. — Bei Mangel einer vor und bei der Eheschließung unbezweifelten Eigenschaft kommt darum keinesfalls Tatbestand B, sondern bestenfalls Tatbestand C in Frage; ob es möglich und tunlich ist, auch in diesem Fall von einer „Bedingung“ zu sprechen, bleibe unerörtert (vgl. n. 5/II oben).

<sup>17</sup> Ob die Eheschließung nur dann bedingt ist, wenn die *Kopplung* zwischen Eigenschaft und Ehegeltung explicite erfolgt (z. B.: „dann gilt mein Jawort nicht“) oder auch dann, wenn sie nur *implicite* vorliegt (z. B.: „dann heirate ich dich nicht“), ist umstritten. Es dient der Klärung, mit Flatten die *Vertragung* des Heiratsentschlusses, also die vorläufige Aussetzung der Entscheidung, von der *Fassung* des Heiratsentschlusses, also der Fällung der Entscheidung, zu unterscheiden; wird *letzterer* eine Bedingung beigelegt und diese nicht widerrufen, so ist auch die Eheschließung selbst bedingt; näheres bei Flatten. Absoluter Ehekonsens trotz bedingtem Heiratsentschluß? (Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, 1953, S. 269—288).

<sup>18</sup> Eine Bedingung kann *nur* durch einen positiven Willensentschluß widerrufen werden (vgl. Anm. 12); ein rein negatives Verhalten, z. B. Nichterneuerung der Bedingung, ist kein rechtserheblicher Widerruf. Der Widerruf ist eine *neue* Tatsache; er darf darum nicht vermutet, sondern muß bewiesen werden. Vgl. Entscheidung in der Causa Versalien. v. 2. 8. 1918 (AAS 10, pp. 388—390).

<sup>19</sup> Für den Nachweis einer Bedingung ist z. B. wichtig: ob und warum der Irrende gerade auf diese Eigenschaft Wert legte; ob er einen stichhaltigen Grund hatte, an ihrem Vorliegen beim Partner zu zweifeln und sich deshalb durch eine Bedingung zu sichern; ob und wie er sich bemühte, den Zweifel bis zur Heirat zu beheben oder diese bis zur Behebung des Zweifels zu verschieben, bzw. warum er ersteres oder letzteres nicht tat; wie er sich, namentlich vor der Heirat, über all das äußerte; ob er die eheliche Gemeinschaft nach Entdeckung der Wahrheit aufgab, sobald ihm das nach den Umständen zuzumuten war.



hört Franziska, Mathias sei dem Kokain verfallen; sie erklärt ihm darum: wenn er nicht ganz geheilt werde, heirate sie ihn nicht, und wenn er sie hintergehe, dann gelte ihr Jawort nicht. Gleich ihren Eltern glaubt Franziska nach eingehenden Nachforschungen, Mathias sei durch eine Sanatoriumsbehandlung völlig geheilt, und heiratet ihn. Schon während der Seereise nach Buenos Aires zu seinen Eltern fällt Mathias durch übermäßigen Alkoholgenuß auf; im Elternhaus frönt er wieder seinem alten Laster. Franziska klagt auf Nichtigkeit ihrer Ehe mit ihm.

Tatbestand A scheidet aus; „völlig geheilt sein“ ist keine individualisierende Eigenschaft, weshalb auch nur zwei Personen als Ehepartner beteiligt sind: Franziska und Mathias. Allein: schon vor der Eheschließung bezweifelt Franziska eine völlige Heilung, sichert sich deshalb durch ihre Bedingung und nimmt diese auch nach Eintreten des Irrtums nicht zurück, da ihr die verlangte Heilung nach wie vor wichtiger ist als die Heirat; nach dieser stellt sie fest, daß Mathias nicht geheilt ist. Da sie all das beweisen konnte, wurde die Ehe als nichtig erklärt, allerdings erst im dritten Rechtszuge durch Rota-Urteil vom 26. 2. 1940, und nicht nach can. 1083 § 2 wegen des Eigenschaftsirrtums, dem sie erlegen war, sondern nach can. 1092 n. 4 wegen der beigefügten und nicht erfüllten Bedingung<sup>20</sup>.

11. Weicht der Zweifel, der die Bedingung auslöste, vor der Eheschließung einem *Irrtum*, so sind drei Fälle möglich:

a) Die Bedingung schwindet zwar aus dem Vordergrund des Bewußtseins, wird aber *nicht* positiv widerrufen; so bei Franziska im Beispiel der Vornummer. Dann bleibt sie als *conditio virtualis* wirksam; es ist nach wie vor Tatbestand B gegeben.

b) Die Bedingung wird positiv widerrufen, und zwar deshalb, weil dem Irrenden die Ehe mit dem Partner inzwischen wichtiger wurde als die Eigenschaft, z. B. wegen erwachter Zuneigung. Dann sind Bindungsentschluß und Wertungsentschluß zurückgenommen; es liegt nun ein eheunschädlicher Eigenschaftsmangel gemäß Tatbestand D vor.

c) Die Bedingung wird, z. B. auf eine Frage des Partners hin, positiv widerrufen, aber ausschließlich infolge der irrigen Überzeugung, sie sei gegenstandslos geworden. Dann hat die Bedingung zwar die ihr eigene Rechtskraft verloren, ist aber nicht schlechthin unerheblich geworden; denn in einem solchen Fall ist *nur* der Bindungsentschluß zurückgenommen, nicht aber auch der Wertungsentschluß. Wie dieser Tatbestand<sup>21</sup> zu beurteilen ist, wird sich unter Tatbestand C zeigen.

<sup>20</sup> SRR 32/17, pp. 165—182.

<sup>21</sup> Ob man diesen Tatbestand, der Tatbestand B voraussetzt und Tatbestand C nahesteht, besser als Mangel einer mit dem Vertragswillen mittelbar gekoppelten Eigenschaft oder als Mangel einer durch den Wertungsentschluß in die Vertragssubstanz aufgenommenen Eigenschaft auffaßt, also besser unter B oder C einreicht, bleibe unerörtert (n. 5/II).

C. Mangel einer in die „Vertragssubstanz“ aufgenommenen Eigenschaft

12. Ein Beispiel aus der Rechtsprechung: Der indische Neuchrist Somra sucht gemäß Ortschaftsitten durch einen Vermittler eine unberührte Braut, erlegt für die ihm empfohlene Imelda, die ihm gefällt, den ortsüblichen „Preis für Jungfrauen“ und heiratet sie. Noch vor Vollzug der Ehe zeigt sich, daß sie ein Kind erwartet. Somra bricht sofort mit ihr und klagt auf Nichtigkeit der Ehe.

Tatbestand A scheidet aus; denn Jungfräulichkeit ist keine individualisierende Eigenschaft. Auch Tatbestand B kommt nicht in Betracht; denn Somra zweifelte nie an der Reinheit seiner Braut und hatte deshalb keinen Grund, sich durch Kopplung von Ehegeltung und Unberührtheit gegen eine unliebsame Überraschung zu sichern.

Dagegen erachtet es das vollstreckbar gewordene Rota-Urteil vom 21. 6. 1941 als erwiesen, daß Somra die Jungfräulichkeit seiner Partnerin erstrangig anstrebte, so daß diese Eigenschaft in die Substanz des Ehevertrags einging; es anerkennt ihren, dem Somra unbekannten Mangel „wegen Irrtums in einer unmitttelbar und vornehmlich gewollten persönlichen Eigenschaft“ als eheschädlich und spricht von einem Eigenschaftsirrtrum, der nach can. 1083 § 2 n. 1 in Personenirrtrum münde<sup>22</sup>.

Trotz dieses Urteils ist die Eheschädlichkeit eines derartigen Eigenschaftsmangels, der als Tatbestand C bezeichnet sei, nach wie vor umstritten<sup>23</sup>; was für sie spricht, sei kurz dargelegt.

<sup>22</sup> SRR 33/48, pp. 528—533, hic p. 533, n. 5: ob errorem in qualitate personae directe et principaliter intentam.

<sup>23</sup> Meist wird bei can. 1083 § 2 n. 1 nur Tatbestand A als einschlägig anerkannt und nur can. 1092 für Tatbestand B, während Tatbestand C als unerheblich angesehen oder gar nicht erwähnt wird. So z. B. Lehmkühl (Theol. mor., II., ed II, n. 963), Gasparri (a. a. O. n. 793), und nicht wenige Rota-Urteile, noch neuestens die Urteile v. 7. 8. 1948 (SRR 40/54, p. 343, n. 2) und v. 9. 12. 1952 (Eph. Jur. Can., 1953, p. 346). — Andere erklären die Ehe auch bei Tatbestand C als nichtig, aber wegen mangelnden Ehwillens gemäß can. 1081 § 1. So namentlich Cappello (a. a. O., pp. 556, 557, nn. 585, 586) und Fedele (Eph. Jur. Can., 1950, pp. 149—155 und 1954, pp. 304—312) sowie zwei Urteile des Umbr. Regionalgerichts v. 23. 12. 1949 und 30. 1. 1953 (Eph. Jur. Can. wie bei Fedele); neuestens auch Köster in seiner „Stellungnahme zu den drei Regeln des hl. Alphons“ in Theol. u. Glaube, 1958/2, S. 108—121, namentlich S. 112—115. — Nach Alphons von Liguori (Theol. mor., VI., nn. 1013—1016) wird ein Eigenschaftsirrtrum bei Tatbestand A, B und C (bei ihm Regel 2, 1, 3) zum Irrtum in der Person. So in neuerer Zeit auch Genicot-Salsmans (Inst. theol. mor., II., n. 961, 1), Payen (De matr., 1936, II., n. 1633) und außer dem Rota-Urteil v. 21. 6. 1941 (oben n. 12) auch die Urteile v. 30. 11. 1910 (SRR 2/32, nn. 2, 12) und v. 27. 5. 1911 (SRR 3/17, n. 13).

13. *Substantia contractus* — erklärt das Rota-Urteil — *est illud, quod contrahens intendit primario* <sup>24</sup>. Erstrangig wird eine Eigenschaft des Partners mindestens dann angestrebt, wenn sie mit positivem Entschluß in sich und ihretwillen, also sowohl unmittelbar wie vornehmlich gewollt, die physische Person des Partners aber weder in sich noch ihretwillen, sondern nur als Träger der Eigenschaft mitgewollt wird. Mangelt bei Eheabschluß eine durch ein derartiges Wollen in die Vertragssubstanz aufgenommene Eigenschaft, dann liegt wieder jene *Unstimmigkeit* zwischen dem äußeren und dem inneren Ehwillen vor, die bei Personenirrtum und bei Tatbestand A den tiefsten Grund ihrer naturrechtlichen Eheschädlichkeit darstellt: der ohne Wissen des Irrenden bestehende Widerspruch zwischen Willenserklärung und Willensentschluß in einem Punkte der zur *substantia contractus*, zur Hauptsache des Ehevertrags, gehört. — Dasselbe dürfte sinngemäß gelten, wenn eine Eigenschaft nicht der Person des Partners, sondern der Ehe mit ihm in dieser Weise vorgezogen wird, wenn also der Tatbestand der Ziffer 11 Buchstabe c vorliegt.

Man kann sogar fragen, ob eine Eigenschaft des Partners für den Ehevertrag weniger erheblich sein kann als dessen physische Person, wenn sie von einem Vertragsschließenden ebenso angestrebt wird wie diese. Das Urteil des Umbrischen Regionalgerichts vom 23. 12. 1949 verneint das entschieden: *Nubens contrahere decernit cum illa persona, quam tamen et concipit et vult ut indissolubilem cum quandam determinata qualitate, ita ut consensus sit comprehensivus tum personae tum qualitatis, utramque simul et in recto attingens . . . qualitas adsumitur a nubente tamquam formalis pars obiecti suae voluntatis, quare verum est, deficiente qualitate, deficere partem substantialem obiecti consensus et consensum non exsurgere simpliciter* <sup>25</sup>.

14. Für Tatbestand C ergeben sich somit folgende Merkmale als charakteristisch:

a) Vor der Eheschließung muß der Irrende die bei Eheabschluß mangelnde Eigenschaft mit positivem Entschluß sowohl in sich wie ihretwillen, also schlechthin *erstrangig* wollen, die Person des Partners aber lediglich oder wenigstens vornehmlich als Träger der verlangten Eigenschaft, also nicht *erstrangig* <sup>26</sup>.

<sup>24</sup> SRR 33/48, p. 531, n. 4, mit Prümmer, Theol. mor., III., n. 251. — Wenn dieses „*intendit primario*“ die von Rechts wegen erforderliche Vertragssubstanz nicht schmälert, sondern nur *erweitert*, so verstößt es auch beim Ehevertrag weder gegen dessen Natur noch gegen ein positives Gesetz und kann darum auch bei diesem Vertrag Rechtserheblichkeit für sich in Anspruch nehmen.

<sup>25</sup> Eph. Jur. Can. 1950, p. 154 (vgl. Anm. 23).

<sup>26</sup> In der Sprache der Kirche: *Qualitas intendi debet directe (in se, immediate) et principaliter (propter seipsam), ideoque primario, persona vero indirecte (in qualitate, mediate) et minus principaliter (tantum vel saltem magis propter qualitatem), ideoque secundario.*

b) Bis zur Eheschließung darf er dieses erstrangige Wollen der Eigenschaft *nicht* positiv widerrufen, ihr Vorliegen beim Partner aber auch *nicht* ernstlich bezweifelt haben. Bei Zweifel mit Setzung einer Bedingung und Widerruf derselben wegen Irrtums allein liegt der gleichwertige Tatbestand der Ziffer 11 Buchstabe c vor<sup>27</sup>.

Der Tatbestand C, der positivrechtlich außer auf can. 104 gemäß Anmerkung 23 jedenfalls auch auf can. 1081 § 1 bezogen werden kann, wird nur selten vorliegen und noch seltener einwandfrei erweisbar sein<sup>28</sup>. Ein Richter, der über ihn zu befinden hat, muß sich bis auf weiteres nicht nur über seine Tatsächlichkeit, sondern auch über seine Eheschädlichkeit, also *in iure et in facto*, ein sicheres Urteil bilden; gelingt ihm das trotz allen ihm zumutbaren Bemühens nicht, dann muß er nach can. 1014 zu Gunsten des Ehebandes entscheiden.

#### D. Mangel einer nicht rechtserheblich gewollten Eigenschaft

15. Die bisher erörterten Tatbestände haben außer den drei in Ziffer 5 Absatz II genannten Merkmalen noch ein viertes gemeinsam: bei jedem derselben findet sich ein *positiver* Willensentschluß des Irrenden, durch den die mangelnde Eigenschaft vertragswesentlich und damit ihr Mangeln bei Eheabschluß ohne Wissen des Irrenden vertragsschädlich gemacht wird.

*Fehlt* bei Eheabschluß ein solcher Entschluß hinsichtlich einer Eigenschaft und handelt es sich bei dieser nicht um die Unfreiheit nach can. 1083 § 2 n. 2, dann ist sie für die Eheschließung unerheblich. Ihr Mangel ist naturrechtlich eheunschädlich, weil sie — so wichtig sie auch für den Irrenden sein mag — für den Ehevertrag nur ein *accidens* ist, also nicht zur Vertragssubstanz gehört; positivrechtlich ergibt sich das *implicite*

<sup>27</sup> Zum „positiven“ Widerruf vgl. Anm. 18. — Wenn jemand am Vorliegen einer Eigenschaft zweifelt, sie aber *nicht* zum Gegenstand einer Bedingung gemäß n. 9 oben macht, dann ist die Vermutung berechtigt, daß er sie auch nicht erstrangig gemäß n. 14 anstrebt, Tatbestand C also nicht gegeben ist. *Dagegen* ist die Kopplung der Eigenschaft mit der Ehegeltung ein zwingendes Indiz für das Vorliegen einer *intentio qualitatem matrimonio praeferens eamque in ordinem substantiae elevans*, die auch bei Widerruf der Bedingung *ex errore tantum* wirksam bleibt; vgl. n. 11/c.

<sup>28</sup> „*Sane in casu agitur de psychologica dispositione maximae difficultatis (ital. delicatezza), quae tamen et contingere et probari potest*“ (Trib. Eccl. Umbr. Reg. d. 23. 12. 1949 in Eph. Jur. Can. 1950, p. 155). — Beweiserheblich wäre z. B.: ob die Eigenschaft in der Tat schon vor der Eheschließung Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und Wertschätzung des Irrenden war; ob er damals einen äußeren Anlaß hatte, ihretwegen einen besonderen Entschluß zu fassen; welche Gründe für seinen Heiratsentschluß entscheidend oder fördernd waren; ob er vor der Heirat je am Vorliegen der Eigenschaft zweifelte; wie er sich über all das vor der Heirat äußerte; wie er sich nach Entdeckung des Mangels verhielt, besonders: wann und warum er die eheliche Gemeinschaft aufgab. Vgl. Anm. 27.



schon aus can. 104, explicite aber aus dem unmißverständlichem *tantum* des can. 1083 § 2<sup>29</sup>.

Für diesen Tatbestand D gilt ohne Vorbehalt der Grundsatz: *Dummodo constet de corpore, cetera non obsunt*. Das will sagen: „Steht die physische Identität fest, ist die Person, auf welche der Ehewille gerichtet ist, physisch identisch mit derjenigen Person, welche die Erklärung des Ehewillens empfängt, so ist die Ehe gültig. Der bloße Eigenschaftsirrtum schadet nicht“<sup>30</sup>.

16. Der nach der Eheschließung entdeckte Mangel einer Eigenschaft, an die der Irrende vorher nicht gedacht, zu der er darum vorher auch nicht Stellung genommen hat, ist *auch dann* eheunschädlich, wenn er sie so entschieden ablehnt, daß er bestimmt eher auf die Ehe verzichtet als mit dieser Eigenschaft sich abgefunden hätte. In einem solchen Fall kann für den Zeitpunkt der Eheschließung nur von einem *unterstellten* Entschluß gesprochen werden (*voluntas interpretativa tantum*), nicht aber von einem wirklich gesetzten, also positivem Entschluß<sup>31</sup>.

„*Etsi det causam contractui*“, erklärt can. 1083 § 2. Der eheunschädliche Tatbestand D ist somit selbst dann gegeben, „wenn die vermeintliche Eigenschaft den *Beweggrund* zum Eheabschluß bildete“<sup>32</sup>. War sie nachweisbar der einzige entscheidende Heiratsgrund (*causa motiva contrahendi unica*), so kann das ein Indiz für einen rechtserheblichen Wertungsentschluß oder erstrangiges Wollen sein (*intentio qualitatem matrimonio vel personae praeferens*), das auch durch einen zusätzlichen, nur fördernden Heiratsgrund (*causa impulsiva*: Imelda gefällt dem Somra, vgl. n. 12) nicht entwertet würde: mehr aber nicht. Das folgt schon aus der Vertragsnatur der Ehe; denn „die abgegebene Ehewillenserklärung ist die korrekte Wiedergabe des Willens“, nur „die Gründe, aus denen der zum richtigen Ausdruck gelangte Wille gefaßt ist, beruhen auf irrigen Vorstellungen“<sup>33</sup>.

An dieser Rechtslage ändert auch eine arglistige *Täuschung* des Irrenden durch seinen Partner oder einen Dritten nichts, ob es sich nun um Vortäuschung eines Umstandes handelt, z. B. einer nicht bestehenden

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 5 und n. 4/I sowie SRR 30. 11. 1921, p. 271, n. 2.

<sup>30</sup> Triebs, a. a. O., S. 473. — Vgl. das Umbrische Urteil v. 30. 1. 1953 (Anm. 23).

<sup>31</sup> „Es kommt nicht auf den irrealen, sondern auf den *realen* Willen an, auf das, was jemand zur Zeit der Eheschließung wirklich gewollt hat, nicht auf das, was er gewollt haben würde, wenn er die Wahrheit erkannt hätte“ (Triebs, a. a. O., S. 474) Vgl. auch Alphons von Liguori a. a. O., n. 1012

<sup>32</sup> Eichmann-Mörsdorf, a. a. O. II., S. 218; nur wenn der Beweggrund selbst positiv gewollt wurde, kann Tatbestand B oder C vorliegen. Vgl. Scheuermann „Der Ehewille der Nichtkatholiken und der nichtpraktizierenden Katholiken“ (Österreich. Archiv f. Kirchenrecht, 1958/3), S. 200.

<sup>33</sup> Triebs, a. a. O., S. 474.

Vaterschaft, oder um Verschweigen unguter Vorkommnisse, z. B. einer verbüßten Zuchthausstrafe; so verwerflich eine solche Täuschung auch ist; die rechtliche Bedeutung eines positiven Willensaktes gemäß Tatbestand A, B oder C kommt ihr nicht zu<sup>34</sup>.

17. Ein Entschluß gemäß Ziffer 15 gehört auch zu dem Tatbestand nicht, der staatsrechtlich die Aufhebung der Ehe ermöglicht<sup>35</sup>; deshalb ist dieser Tatbestand für sich allein im kirchlichen Bereich unerheblich, um welche Eigenschaft immer es sich auch handeln und worauf immer ihr Mangel zurückgehen mag.

Nur dieser Tatbestand liegt offenbar auch in dem eingangs dieser Arbeit erwähnten Falle vor<sup>36</sup>. Daß Frau Berta weder einem Irrtum in der Person noch einem Irrtum in einer individualisierenden Eigenschaft erlegen ist, bedarf keiner Erörterung. Sie hatte aber auch, soweit ersichtlich, vor der Eheschließung weder einen Zweifel an der Ehrbarkeit ihres Bräutigams noch einen sonstigen Anlaß, hinsichtlich dieser Eigenschaft einen positiven Entschluß zu fassen, hat diese also weder zum Gegenstand einer Bedingung gemacht noch so erstrangig angestrebt, daß sie in die Vertragssubstanz aufgenommen wurde; ihr Mangel stand darum einer gültigen Eheschließung *nicht* entgegen, so schwer sich auch der Partner durch deren Verheimlichung an seiner Verlobten vergangen hat.

### III. Praktische Winke

18. Unter diesen Umständen ersteht vor dem Seelsorger ernst mahnend die Frage: Was kann ich tun, um von den mir Anvertrauten ein solch tragisches Schicksal fernzuhalten?

Ihnen raten, von der in der Westkirche<sup>37</sup> derzeit noch zulässigen Möglichkeit Gebrauch zu machen und sich durch eine *Bedingung* gemäß Tatbestand B gegen solche Überraschungen zu sichern? „Jeder bedingten Eheschließung haftet eine Unsicherheit an, die dem Gemeinwohl abträglich und bei der einseitigen Bedingung (zumal der geheimgehaltenen) für den

<sup>34</sup> Die Kirche könnte allerdings wie dem Irrtum eines Freien im Sklavenstand des Partners so auch *anderen* Fällen eines naturrechtlich unerheblichen Eigenschaftsirrums ehevernichtende Kraft geben; sie tat das bisher *nicht*, *ne innumera coniugia evaderent dubia et litibus exposita* (Gasparri, a. a. O., n. 794). Vgl. Jone, a. a. O., S. 323, Triebs, a. a. O., S. 475, namentlich aber Flatten, a. a. O. (Anm. 1), S. 28—49; unter Hinweis auf die *aequitas canonica* macht dieser auch konkrete „Vorschläge für eine künftige Änderung des Rechts, die natürlich nur durch den obersten kirchlichen Gesetzgeber geschehen könnte“; so L. Hofmann in seiner Besprechung der Arbeit Flatten (TThZ 67 [1958] 251).

<sup>35</sup> Vgl. n. 2/I.

<sup>36</sup> Vgl. n. 1/I.

<sup>37</sup> Can. 83 des Eherechts für die Ostkirche v. 22. 2. 1949 bestimmt: *Matrimonium sub condicione contrahi nequit*.

anderen Partner höchst nachteilig ist. Bedingte Eheschließungen sind daher in jedem Fall *unerwünscht*, selbst wenn es sich um erlaubte Bedingungen handelt, und die Kirche ist bestrebt, bedingte Eheschließungen tunlichst zu unterbinden<sup>38</sup>. Wie sehr sie das ist, zeigen Frage 17 im ersten und Frage 8 im zweiten Anhang der Instruktion über das Ehezulassungsverfahren vom 29. Juni 1941 — sowie n. 9 ihres Textes<sup>39</sup>.

Im Sinne dieser Instruktion wird der Seelsorger *nur* unter folgenden Voraussetzungen zu einer Bedingung raten können: 1. Ein Partner hat von sich aus oder auf die Warnung des Seelsorgers hinsichtlich der Eheschließung *konkrete* ernste Zweifel. — 2. Es ist weder möglich, diese Zweifel bis zum geplanten Heiratstermin zu lösen, noch möglich, diesen Termin bis zur Lösung der Zweifel zu verschieben; es ist aber möglich, die Zweifel nach der Eheschließung auf *erlaubte* Weise zu beheben. — 3. Die Partner werden darüber aufgeklärt, daß sie die Ehe *nur* vollziehen dürfen, wenn sich die Bedingung als erfüllt erwiesen hat oder wenn sie widerrufen worden ist. — 4. Der vorschriftsgemäß angegangene Oberhirte erhebt *keinen* Einwand gegen die Bedingung.

Im übrigen wird sich der Seelsorger damit begnügen müssen, immer wieder — *etsi sperans contra spem* — zu mahnen: Drum prüfe, wer sich ewig bindet!

19. Wird ein Eigenschaftsirrtum als Nichtigkeitsgrund geltend gemacht, so kann selbst ein erfahrener Richter nicht immer ohne weiteres beurteilen, welcher der erörterten Tatbestände vorliegt; für einen *ersten Test*, der für einen um Rat und Hilfe angegangenen Seelsorger allein in Frage kommt, können folgende Gesichtspunkte dienen:

a) *Wieviel* physische *Personen* waren bei der Eheschließung unmittelbar, also als Eheschließende, beteiligt?

Waren es *drei*, dann kann entweder Irrtum in der Person gegeben sein (n. 3) oder Tatbestand A: Mangel einer individualisierend gebrauchten Eigenschaft (n. 6—8); waren es *zwei*, dann ist beachtlich:

b) *Wann bezweifelte* der Irrende erstmals das Vorliegen der Eigenschaft beim Partner?

War das *vor* der Eheschließung, dann kann Tatbestand B vorliegen: Mangel einer mit dem Vertragswillen durch eine Bedingung gekoppelten Eigenschaft (n. 9—11); entstand der Zweifel erst *nach* der Eheschließung, dann ist entscheidend:

<sup>38</sup> Eichmann-Mörsdorf, a. a. O., S. 232.

<sup>39</sup> AAS 33, p. 304, n. 9; p. 312, n. 17; p. 313, n. 8. Auch bei Wenner, „Kirchliche Eheprozeßordnung“, Paderborn, 1956, S. 199, 208, 210. Vgl. Wenners Besprechung der Arbeit Flattens (Theol. u. Glaube 1958/1, S. 66—67).

c) Wann befaßte sich der Irrende erstmals mit der von ihm vermißten Eigenschaft in Bezug auf seinen Partner?

War das *vor* der Eheschließung, dann ist Tatbestand C in den Bereich der Möglichkeit gerückt: Mangel einer erstrangig angestrebten und dadurch in die Vertragssubstanz aufgenommenen Eigenschaft (n. 12—14).

War das jedoch erst *nach* der Eheschließung, dann liegt wohl Tatbestand D vor: der eheunschädliche Mangel einer nicht rechtserheblich gewollten Eigenschaft (n. 15—17).

20. Bei der Behandlung eines solchen Falles wird sich der Seelsorger vor allem *hüten*, durch allzu eingehende Fragen darauf aufmerksam zu machen, worauf es entscheidend ankommt. Auch bei gutem Willen, die Wahrheit zu sagen, könnte dann der Betroffene sein ehemaliges Denken und Wollen mehr, als er selber ahnt, im Lichte seines neuen Wissens sehen, es darum, wenn auch ungewollt, in einer Weise wiedergeben, die den Tatsachen nicht entspricht, und so die Wahrheitsfindung nicht unerheblich erschweren.

Der Seelsorger wird sich ferner nicht zuversichtlich äußern, sondern dem Betroffenen *lediglich* raten und helfen, sich schriftlich oder persönlich an das Kirchliche Ehegericht zu wenden, um sich da unentgeltlich beraten zu lassen; dabei wären Heiratsurkunde sowie Scheidungs- oder Aufhebungsurteil vorzulegen und ein Beweisangebot zu machen, also etwa zwei bis drei Zeugen anzugeben, die zu noch unverdächtiger Zeit, namentlich noch vor der Eheschließung, von dem vorgebrachten Sachverhalt Kenntnis erhalten haben und aussagebereit sind; die Angaben der Ehegatten selbst sind Beweisgrundlage, unter Umständen auch Beweisstütze, haben aber nach Art. 117 der Kirchlichen Eheprozeßordnung keine selbständige Beweiskraft.

Kann ein Nichtigkeitsverfahren nicht eingeleitet werden oder endet ein solches Verfahren nicht antragsgemäß, dann ist es die ebenso schwere wie bedeutungsvolle *Aufgabe* des Seelsorgers, dem Betroffenen zu helfen, sein Los im Lichte des Glaubens zu sehen und seinen Lebensweg in der Kraft des Glaubens zu gehen, auch wenn dieser als vielleicht langer und schwerer Kreuzweg vor ihm liegt.



# BERICHTE

## Die „Tagebücher“ von Franz Xaver Kraus<sup>1</sup>

Der aus Trier stammende Freiburger Kirchenhistoriker und Archäologe Franz Xaver Kraus (1840—1901) hat seinen Nachlaß, Tagebücher, Briefe und andere Manuskripte, der Stadtbibliothek seiner Heimatstadt vermacht mit der Auflage, ihn 50 Jahre unter Verschuß zu halten. Hubert Schiel legt nun die umfangreichen und sich über die ganze Lebenszeit erstreckenden Tagebücher ungekürzt vor.

Nicht oft und in Zukunft wohl noch seltener wird uns das lückenlose Tagebuch einer so bedeutenden und umstrittenen Persönlichkeit, die dazu so spannungsreiche Jahrzehnte der Kirchengeschichte wie die Pontifikate Pius IX. und Leos XIII. miterlebt und auch, wie sie jedenfalls selbst meinte, zum nicht geringen Teil mitgestaltet hat, hinterlassen. Dabei handelt es sich nicht um Tagebücher, die von vornherein zur Veröffentlichung bestimmt waren, in denen etwa der Kultur- und Kirchenpolitiker Kraus die Hintergründe, Begleitumstände und bewirkenden Kräfte des öffentlichen Geschehens festgehalten hätte. Dieser Art ist nur das in einem besonderen Heft überlieferte „Römische Tagbuch“ vom 16. 11. 1895 bis 17. 4. 1896, das der Herausgeber in den Text der allgemeinen Tagebücher eingeordnet hat. In den letzteren haben wir es zu tun mit dem Niederschlag intimster persönlicher Erlebnisse, dem Ausdruck einer starken, dabei sehr ichbefangenen Religiosität, den Reflexionen einer empfindsamen, sehr empfindlichen und deshalb leicht verwundeten Seele, die sich fortwährend selbst bemitleidet, und den nicht abreißenden Klagen über leibliche Unpäßlichkeiten und Krankheiten.

Da stellt sich die ernste Frage, ob und wieweit Briefe und Tagebücher dieser Art eine legitime Quelle für den Historiker sind und gar dem Druck übergeben werden sollen oder dürfen. Der Ablauf der Zeit hebt die Schranken der Intimsphäre nicht auf und die Tatsache, daß jemand es versäumt hat, seinen Nachlaß zu vernichten, berechtigt mich nicht ohne weiteres, ihn auszuwerten, ähnlich wie wenn ich irrtümlich in einem für mich nicht bestimmten Brief Einblick erhielt.

Die Betreuer des Nachlasses von Kraus waren selbstverständlich willens, den klaren Wunsch des Toten zu achten. So haben sie den Teil, den der Tote selbst verbrannt wissen wollte, auch nach 50 Jahren noch vernichtet. Ob Kraus aber die Veröffentlichung der Tagebücher, wie sie nun vorliegen, gewünscht und gebilligt hätte, vermag Schiel nicht sicher zu belegen. Eine dahingehende Briefstelle von 1874 kann nicht als Beweis gelten. Die Tatsache, daß Kraus in seinem letzten Lebensjahr einen Verlagsvertrag über dreibändige „Lebenserinnerungen“ abschloß, zeigt jedenfalls, wie er selbst seine Aufzeichnungen auszuwerten gedachte. Dem entspräche ihr Verfügbarsein für die ernsthafte Forschung. Aber selbst wenn jemand aus Geltungsdrang, Eitelkeit oder Wahrheitsfanatismus mit Intimitäten sich vor die Menge stellen möchte, dann braucht der Historiker ihm dabei nicht zu helfen. Jedenfalls sollte er es gewissen Literaturgeschichtlern nicht nachmachen.

<sup>1</sup> Kraus, Franz Xaver: Tagebücher. Hrsg. v. H. Schiel. — Köln: Bachem 1957. XX, 820 S. Lw. 32,— DM.

Wie dem auch sei, Kraus hat sich oder man hat ihm mit dieser Publikation keinen guten Dienst erwiesen. Aber der Wissenschaft? Darf die denn zu einem Götzen werden, dem ich Werte wie das Persongehemnis opfere?

Dazu kann man fragen, ob der Wert dieser Tagebücher für die Geschichtswissenschaft wirklich so groß ist, wie manche Rezensenten uns glauben heißen. Eine Ausnahme macht das „Römische Tagbuch“, das uns wertvollen Aufschluß über die Vorgeschichte des Vetos im Konklave von 1903 gibt. Hier handelt es sich aber auch um ein anderes Genus, dessen Veröffentlichung gar nicht in Frage gestellt werden soll. Von den wissenschaftlichen Arbeiten, Plänen und Unternehmungen des Gelehrten Kraus, von den Problemen seiner Wissenschaft, besonders der von ihm in gewisser Weise begründeten christlichen Archäologie und Kunstgeschichte erfahren wir kaum etwas. Auf Grund der Tagebücher sollten wir nicht meinen, daß ihr Schreiber ein so umfangreiches und bedeutendes wissenschaftliches Werk hinterlassen hat, vermögen wir auch zu verstehen, wie er von den Regierungen des Staates und der Kirche so wichtig genommen werden konnte. Diese Blätter geben mehr die andere Seite dieser „vielfach gespaltenen und zerrissenen Persönlichkeit“ (XIII) wieder, das, was nicht bewältigt wurde, deshalb auch weniger geschichtsmächtig war, oder das, was der Schreiber in sich niederringen wollte oder doch sollte. So scheinen mir diese Tagebücher für den Psychologen ergiebiger als für den Historiker, wobei man aber auch nur wünschen kann, daß nicht allzu weitgehende Folgerungen für die Psychologie des zölibatären Menschen aus ihnen gezogen werden. Was kümmert es den Historiker, welche zartfühlende Frau gerade wieder „tief in seine Seele geblickt“ (449; 523) oder an welchem Busen er sich ausgeweint hat (488; 505). Für den Geschichtsschreiber liegt der Wert dieser Blätter weniger in den mitgeteilten Fakten, als in dem lebendigen Eindruck, den sie von der Atmosphäre der Zeit und der sie prägenden Gesellschaft vermitteln. Dabei ist aber zu fragen, ob die Gefühlseligkeit und Wehleidigkeit, die den Grundton der Tagebücher bestimmen, repräsentativ für die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts sind. Der 34jährige Professor, der 1874 in „Werthers Leiden“ sich wiederfindet und diese seitenweise exzerpiert, ist sicher nicht der typische Vertreter der Gründerzeit.

Diese unsere Fragen beeinträchtigen aber in keiner Weise unsere Hochachtung vor der Leistung des Herausgebers. Allein die biographischen Angaben zu der Fülle von Namen aus dem In- und Ausland, die Kraus begegnet sind, machen mit dem Register die Ausgabe zu einem wertvollen Nachschlagewerk. Dazu kommen die treffende Würdigung von Person und Werk in der Einleitung und eine 458 Nummern umfassende Bibliographie des Schrifttums von und über Kraus.

Die 13 Hefte der seit der Untersekunda (1856) fortlaufend geführten Tagebücher gliedert Schiel in Anlehnung an die Einteilung der von Kraus geplanten „Lebenserinnerungen“. Von der Priesterweihe an ist der Text völlig ungekürzt abgedruckt. Die sehr ausführlichen Blätter der Schulzeit zeigen einen empfindsamen und körperlich anfälligen, religiös ungemein ansprechbaren und sittlich ringenden jungen Menschen. Seine Introvertiertheit, die ihn auch nicht in Kommunikation mit seinen Klassenkameraden — Anton Stöck ist eine Ausnahme — kommen ließ, wurde noch gefördert durch die damals übliche Jugendpädagogik. Die sehr um ihn bemühten Jesuiten, für die Kraus immer mehr „Vorliebe und Bewunderung“ (61) hat, die er „für den vollkommensten Orden“ (51), für eine „Gesellschaft von Heiligen“ (20) hält, hätten besser daran getan, ihm handfeste Aufgaben zu stellen, statt ihn mehrmals in kurzer Zeit Exerzitien machen zu lassen, von anderen Übungen, die ihn sich ausschließlich mit sich

selbst beschäftigen ließen, ganz abgesehen. Vom Eintritt in den Jesuitenorden hielten ihn angeblich nur seine schwache Gesundheit, die Rücksicht auf seinen „freisinnigen“ Vater und die Pflicht, an die wirtschaftliche Sicherung von Mutter und Schwester zu denken, zurück (69 f.). Auch später (1876) möchte er sich in derselben Zeit, wo er nur „ausnahmsweise“ zur Kirche geht, in die Grande Chartreuse begraben, wäre er nicht die Stütze seiner Schwester (369). Als deren baldiges Sterben abzusehen ist (1885), ist es wieder sein Gesundheitszustand, der ihn am Eintritt ins Kloster hindert (491). In Wirklichkeit suchte er höchstens die *Beata solitudo* eines Petrarca; zum Ordensberuf (wie zu dem des Priesters?) fehlte ihm die wesentlichste Voraussetzung, nämlich die Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst loszulassen.

Andere Rezensenten rühmen die schonungslose Wahrhaftigkeit des Tagebuchschreibers. Mir scheinen diese Blätter geradezu ein Beispiel zu sein, wie einer trotz, ja wegen aller bis zur Selbstquälerei getriebenen Zerfaserung seines Ichs nicht zur Wahrheit über sich vorstößt. Nicht zuletzt der „Fromme“ steht ja in dieser Gefahr und zu diesen müssen wir Kraus zählen, wenn auch die Kirche ihm nie zum Erlebnis wurde und damit seine Frömmigkeit weitgehend privat, subjektiv und ichbezogen blieb. Das bis zum Lebensende immer wieder zitierte *Bonum mihi quia humiliasti me*, wirkt gelegentlich geradezu peinlich.

Die kleinbürgerliche Sorge um seine und seiner Angehörigen wirtschaftliche Sicherung spielte nicht nur bei der Berufswahl und bei den Dispositionen des jungen Priesters eine große Rolle. Noch der alternde Professor wähnt sich dauernd in Geldnot. Zu Beginn des Erscheinens der umstrittenen kirchenpolitischen Briefe des „Spectator“ schreibt er: . . . ich unternehme sie nur, um Geld zu verdienen, dessen ich bedarf“ (624). Für ihr weiteres Erscheinen ist die „pekuniäre Frage . . . von enormer Wichtigkeit“ (678; 699; 726; 744). Gleichzeitig kann er in seinem Testament der Universität Freiburg soviel Geld und Sachgüter hinterlassen, daß er sich davon in absehbarer Zeit einen Zinsertrag von 3000 M zur Dotierung der von ihm gestifteten Professur versprechen kann<sup>2</sup>). Um so mehr können wir verstehen, was es für den jungen Studenten kleinbürgerlicher Herkunft, dessen Vater beruflich nicht zum Ziel gekommen war und der im Trierer Priesterseminar keine ihm entsprechende wissenschaftliche Anregung und Führung erfahren hatte, bedeutete, wenn er 1860 aus gesundheitlichen Gründen eine Hauslehrerstelle bei einer gräflichen Familie in Frankreich annehmen konnte und zwei sehr abwechslungsreiche Jahre in diesem Lande verbrachte. Die gefühlsselige Note seiner Religiosität wurde hier noch verstärkt, er kam in noch engere Berührung mit dem französischen Geist, der ihn tiefgehend prägte und den er durch Übersetzungen von Lacordaire und Ravignan nach Deutschland vermittelte. Viel einschneidender aber sollte werden, daß der junge, empfindsame Mensch Anschluß an die Welt des Adels bekam, die ihm bald als die hohe Welt überhaupt erschien und deren Anschauungen und Vorurteile er zeitlebens kritiklos teilte. Noch dem berühmten Gelehrten sollte jeder Hulderweis aus diesen Kreisen ungemein schmeicheln. Das byzantinistische Untertanenverhältnis, das den Kirchenpolitiker Kraus an der situationsgerechten Beurteilung der Lage hinderte, und sein blindes Unverständnis für die soziale Frage haben hier eine entscheidende Wurzel.

Nach der Rückkehr aus Frankreich tat er sich im Trierer Seminar noch schwerer. Die geistige Trägheit, die er mit Mißgunst und Neid gepaart sah, stieß ihn ab: „ . . . den meisten ist nie der Gedanke gekommen, selbständig

<sup>2</sup> H. Schiel, Im Spannungsfeld von Kirche und Politik. Franz Xaver Kraus, Trier 1951, 80 f.

zu arbeiten, sie schwören ruhigen Gemütes auf die Worte ihres Meisters; freies Forschen und Denken, das sich herausnimmt, anderes als die übrigen zu finden, ist gewöhnlich verpönt, und ich zweifle nicht, daß sie mich bald verketzten, wenn ich unvorsichtig genug wäre, allen alles zu sagen“ (151 f.). Er, der von dem Wissenschaftsenthusiasmus seiner Zeit erfüllt war und besonders die Geschichte als die große Lehrmeisterin und die ihm anvertraute Braut betrachtete, mußte aus Anlaß seiner Schrift über den heiligen Nagel erfahren, daß man in Trier die Tradition höher stellte als die Wahrheit. „... die Frage trat recht lebhaft an mich heran, wie es mir möglich sein würde, mein ganzes Leben hindurch hier unter Verhältnissen zu bleiben, wo ich bei all meinen Arbeiten und Forschungen stets nach rechts und links mich umsehen müsse, um allen möglichen Empfindlichkeiten und Bedenklichkeiten Rechnung zu tragen; und ich befürchte zuweilen, diese qualvolle Stellung möchte in mir eine Reaktion hervorrufen, zu der niemand und ich am wenigsten mir Glück wünschen dürfte;“ (171).

Die letzten Sätze sollten leider nur zu wahr werden. Denn die nicht bewältigten Ressentiments auf wirkliches und vermeintliches Unrecht sollten im Leben von Kraus eine allzu große Rolle spielen. Obwohl er 1863 schreibt: „Hier aber im Seminar blüht schwerlich eine Blume für mich: Es ist mir, als ob ich in diese Atmosphäre nicht hineinpasste“ (174), konnte er doch nie verhindern, daß man ihm die Professur dort verweigerte, genau wie er später die Vorsehung wiederholt bat, ihn vor dem Bischofsamt zu bewahren, denen aber gram war, die sein Gebet erfüllen halfen.

Schwerwiegender scheint mir zu sein, daß der Student unter Billigung der Seminarleitung mit oft sehr abgelegenen literarischen Arbeiten regelrecht zugedeckt war. So scheint er zu einem seinem Format entsprechenden Studium der Theologie nicht gekommen zu sein. Sonst auf vielen Gebieten Autodidakt, hat er in dieser Hinsicht offenbar nicht aus Büchern geschöpft, was seine Lehrer ihm nicht beibringen konnten. Wir finden bei Kraus nicht ein Minimum an theologischer Auseinandersetzung. Das Vaticanum lehnte er zeitlebens ab, ohne auch nur den Versuch zu machen, dieses Problem theologisch aufzuarbeiten. Er sah den „einzigen Ausweg, der die Kirche retten kann“ darin, die Infallibilität des Papstes unter der Bedingung gegeben zu sehen, „daß er die Tradition der Kirche durch die wissenschaftliche Erforschung der katholischen Vergangenheit und die Umfrage bei dem Episkopat der Gegenwart konstatierte“ (296). Dem Professor für Kunstgeschichte (1872—78) kam es offenbar gut aus, daß er zu dieser Frage sich nicht *ex officio* zu äußern brauchte. Wie ganz anders hat Newman theologisch und religiös gerungen, weshalb Kraus sich auch zu Unrecht so oft auf ihn beruft.

Der für die Kirchengeschichte wichtigste Ertrag der Tagebücher scheint mir der zu sein, daß sie erschütternd zeigen, wie wenig an geistiger und religiöser Substanz hinter dem stand, was Kraus mit „liberalem“ und später bevorzugt mit „religiösem Katholizismus“ bezeichnete. Mehr als im Testament steht — „Lebend oder sterbend erkenne ich für die christliche Gesellschaft kein Heil als die Rückkehr zu dem religiösen Katholizismus, in dem Bruche mit den irdischen, politischen und pharisäischen Aspirationen des Ultramontanismus“ (27. 9. 1900). —, erfahren wir aus den Tagebüchern auch nicht. Nur machen sie deutlich, wie sehr der Priester F. X. Kraus, der gegen den politischen Katholizismus anzukämpfen vorgab, Politiker war. Allerdings ein schlechter, nicht nur ein gescheiterter Politiker. Zum wirklichen Politiker fehlte ihm die Tuchfühlung mit der Wirklichkeit, war er viel zu ichkonzentriert. Ob Bismarck, Leo XIII. oder Bischof Korum, sie alle werden schließlich danach beurteilt,



wie Kraus sich von ihnen behandelt fühlte. Unter politischem Katholizismus versteht er das „Überhandnehmen der demokratischen Tendenzen in der Kirche“ (515). Er sieht den Katholizismus „einer ungeheueren Katastrophe entgegengehen, „nachdem alles zerstört und zerdrückt ist, was in ihm noch von wissenschaftlichem und sonstigem Adel vorhanden war“ (515). An anderer Stelle beschwört er die Gefahren, „welche für Staat und Kirche aus der sich mehr und mehr abzeichnenden Allianz der ultramontanen Agitation mit den demokratischen Tendenzen der Gegenwart entspringen müssen“<sup>3</sup>.

Kraus schließt sich Urteilen an, die in der Aufgeschlossenheit Leo's XIII. für die sozialen und demokratischen Strömungen Ausdruck einer „senil-kindischen“ Eitelkeit sahen, „der Papst habe sich gedacht, ein Entgegenkommen gegen die Demokratie werde seinem Pontifikat noch etwas Glorie bringen“ (657). Wie verträgt sich dieses Urteil über Leo XIII. und das Schwärmen für einen religiösen Katholizismus und eine makellose Kirche andererseits mit der Ablehnung des „ernsten und strengen, aber beschränkten Monaco-Cardinale“ Gotti als Papstkandidaten und den geringschätzigen Bemerkungen über den späteren Pius X., der „die ganze arme Schneidergesellschaft seiner Familie in den Palast mitbrachte (645) und „von niederer Herkunft“ „die Allüren der bassa condizione zu wenig losgeworden zu sein scheint, um den Papst zu spielen“ (741)?

Er, der Anwalt des religiösen Katholizismus, gibt sich erstaunlich unpriesterlich. Der unerwartete Tod Döllingers z. B. führt zu der uns kitschig anmutenden Eintragung: „... heute liegt er als Leiche da. Eine größere Leiche liegt neben ihm: das ist unsere kath. Theologie“ (562) und zu dem Bericht, Rom habe den Stiftsdekan Türk beauftragt, sich um die Konversion Döllingers zu bemühen, was jener angesichts von dessen Zustand abgelehnt habe (563). Von einem Gebet für den Toten oder gar von der bängigen Frage nach dem Heil des ohne Beichte und Eucharistie Gestorbenen keine Spur. Solche Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Hätte dem Seminaristen die Führung gefehlt, dann dem reifen Menschen der Freund oder wenigstens der ihm gewachsene vertraute Gesprächspartner, — Anton Stöck ist kaum als solcher anzusehen. Das Wort von 1869: „Alle Reize und Vorzüge des Geistes und der Manieren verlieren für mich ihren Zauber, wo die Religion nicht den Mittelpunkt bildet“ (271), hat er in seinem Leben leider nicht wahrgemacht, besonders nicht in bezug auf die zahlreichen Frauen, die ihm in Bewunderung zugetan waren und deren Begegnung er erwähnenswert findet. Eine Ausnahme bildet Charlotte Blennerhasset. Um so bezeichnender, daß er auch in ihrer Seele schließlich „ein Fonds bayrisch-ultramontanen Opportunismus“ findet, der sie hindert, ihn zu verstehen (737).

Derselbe Kraus, der die tragenden Kräfte seiner Zeit so wenig erfaßt, dafür kritiklos jedes römische Sakristeigeschwätz kolportiert, glaubt eine entscheidende Rolle zu spielen oder spielen zu sollen (479; 495; 534). Allerdings werde erst in Jahrhunderten seine eigentliche Bedeutung sichtbar werden: „denn davon bin ich überzeugt, daß das, wofür ich heute verbrannt werde, in hundert oder zweihundert Jahren als der fruchtbarste Gedanke für die Zukunft, die Regeneration und den endgültigen Sieg der katholischen Kirche erkannt wird“ (460; vgl. 559). Um dies als Selbstüberschätzung zu erweisen, bedurfte es nicht der Veröffentlichung dieser Tagebücher.

Prof. Erwin Iserloh.

<sup>3</sup> Schreiben an den Großherzog v. Baden vom 29. XI. 1885. Vgl. Schiel, Im Spannungsfeld S. 50; Tagebücher S. 641; 590; 657; 727.

# BESPRECHUNGEN

## BIBELWISSENSCHAFT

### Neue Literatur zu Qumran

1. Schubert, Kurt: Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. — München/Basel: Reinhardt 1958. 144 S., kart. 5,50 DM, Lw. 7,50 DM.
2. Van der Ploeg, J., O. P.: The Excavations at Qumran. A Survey of the Judean Brotherhood and its ideas. — London, New York, Toronto: Longmans, Green & Co. (1958). XI, 233 S., Lw. 16/6 sh.
3. Daniélou, Jean: Qumran und der Ursprung des Christentums. Übers. v. O. Schilling. — Mainz: Grünewald 1958. 174 S., Lw. 8,25 DM.
4. Schilling, Othmar: Die Höhlenfunde vom Toten Meer: Ende, Anfang oder Übergang? Der „Neue Bund von Damaskus“ im Lichte der alttestamentlichen Verheißungen. — Paderborn: Schöningh 1959. 24 S., 8 Tafeln, kart. 2 DM.
5. Burrows, Millar: Mehr Klarheit über die Schriftrollen. Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte. Ins Deutsche übertragen von F. Cornelius. — München: Beck 1958. VIII, 375 S. brosch. 20,— DM; Lw. 24,— DM.

Wenn man bedenkt, daß ein Beiheft zur Zeitschrift *WiSt* für die Jahre 1948–1956 nicht weniger als 1556 Nummern an wissenschaftlichen Editionen, Artikeln und Monographien zu den Funden vom Toten Meer aufzählen kann und daß nach einer kompetenten, vorsichtigen Schätzung bis Mai 1958 diese Zahl um etwa 600 Titel zugenommen hat, dann leuchtet spontan ein, daß die Fachleute aller Welt Qumran mit unverminderter Häufigkeit zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen wählen. Dann versteht man auch, daß popularisierende Darstellungen, die meist aus Vorträgen hervorgewachsen sind, eine der anderen die Hand reichen. Qumran und kein Ende! gilt hier in des Wortes wahrster Bedeutung.

1. Schubert, Professor für Semistik an der Universität Wien, hat sich durch eine Reihe von Veröffentlichungen zu den Funden vom Toten Meer als kompetent für den mit Qumran zusammenhängenden Fragenkomplex ausgewiesen. Aus einer öffentlichen Vorlesung während des Sommersemesters 1957 für Hörer aller Fakultäten hervorgegangen, will vorliegendes Buch weitere Kreise mit den Funden und ihrer Bedeutung bekannt machen. Sch. tut das mit der notwendigen wissenschaftlichen Zurückhaltung, die nicht darauf aus ist, die vielen sensationellen unhaltbaren Verlautbarungen in Presse und Rundfunk zu vermehren. Er behandelt der Reihe nach die Texte, ihr Alter, die Fundgeschichte, er geht der Verwurzelung im AT nach, stellt das Verhältnis der Gemeinde vom Toten Meer zu Pharisäern und Sadduzäern heraus, berichtet über Organisation und Lehre der Qumran-Essener, beschäftigt sich mit ihrer eschatologischen Erwartung, hebt besonders die Gestalt ihres vermutlichen Stifters, „des Lehrers der Gerechtigkeit“ und die Messias Hoffnung hervor und beschreibt eingehend die Bedeutung der Funde für die Entstehung des Christentums. Hierin dürfte der Schwerpunkt der Ausführungen von Sch. zu suchen sein. Denn das meiste, was wir den Funden verdanken, ist, daß sie die Zeit zwischen AT und NT erhellen und den zeitgeschichtlichen Hintergrund des NT bedeutend aufklären. Sch., der die gefundenen Texte ausgezeichnet kennt, belegt seine jeweiligen Ausführungen und gibt damit dem Leser die Möglichkeit der Kontrolle. Wer sich also sachlich, besonnen über den Hergang der Funde, die Texte und vor allem über ihre Bedeutung unterrichten lassen will, der überlasse sich der fachmännischen Führung durch Sch.

2. Unter den vielen Monographien zu Qumran nimmt die des Nijmegener Alttestamentlers v. d. Ploeg sicher einen ersten Rang ein. Nach der theologischen Seite hin vertieft — gewiß ein unbestreitbarer Vorteil — wird hier den Ansichten der „Bruderschaft vom Toten Meer“, ihrem Verhältnis zum Christentum nachgegangen. In manchen Fragen vertritt v. d. P. dabei eine betont eigene Meinung, so in der Frage des parsischen Einflusses auf den Dualismus der essenischen Sekte vom Toten Meer (S. 95–105), den er im Gegensatz z. B. zu Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (vgl. *TThZ* 65 [1956] 251 f) 79–82 in einem gewissen Umfang annimmt. Auf den Seiten 212–214 meldet er beachtliche Zweifel an, ob die Tot-Meer-Gemeinde überhaupt heilige Mahlzeiten kannte. Die mit besonderer Sorgfalt begrabenen Tierknochen sind für ihn nicht eindeutig und beweiskräftig in dieser Frage. Aber gerade in diesen Ausführungen und im ganzen Buch spürt man etwas von der theologischen Penetranz, mit der v. d. P. in die Texte eingedrungen ist. Folglich kann er in überzeugender Weise ihre Bedeutung für die Zeitgeschichte und das werdende Christentum erheben. Dabei ist das Büchlein,

das ursprünglich holländisch erschien, noch in der englischen Übersetzung spannend und fesselnd zu lesen.

Was ihm aber sein besonderes Gepräge gibt, ist die Tatsache, daß hier der Gelehrte schreibt, dem der syrische Erzbischof Mar Athanasius Jesus Samuel, der zeitweilige Besitzer eines Großteils der Rollen aus Höhle 1, als erstem die Funde zur Begutachtung vorlegte. Wie in keinem anderen Buch (abgesehen von J. M. Allegro, *Die Botschaft vom Toten Meer*, Fischer-Bücherei, Nr. 183, das aber wegen theologisch unhaltbarer Spekulationen zurückzuweisen ist und gegen den v. d. P. in seinem Werk wegen unverantwortlicher Behauptungen über den in dieser Sekte angeblich vorweggenommenen Ursprung des Christentums scharfe Worte der Ablehnung findet [S. 190 f.]) werden wir hier mit dem wechselvollen Geschick des Erstfundes, einer wahren Odyssee, bis er in die Hände des jetzigen Eigentümers, der hebräischen Universität Jerusalem gelangt, bekannt gemacht. So ist das Buch von v. d. P. bestens zu empfehlen; und es ist zu wünschen und zu hoffen, daß recht bald eine große Leserschaft nach der deutschen Ausgabe, die nach persönlicher Mitteilung des Verfassers demnächst bei Bachem/Köln erscheinen soll, greift und sich von ihm in dem vielfältigen Wirrwarr der Meinungen ein klärendes Wort sagen läßt. (Die deutsche Ausgabe ist soeben erschienen.)

3. Geistvoll wie immer greift Daniélou in seinem Büchlein einen einzigen Fragenkomplex heraus: das Verhältnis der Gemeinde von Qumran zum Christentum. Er fragt nach der Bedeutung für das ntl Milieu, nach Christus und dem Lehrer der Gerechtigkeit, nach der Urkirche und ihrer Beziehung zum Qumran. Der Einfluß der Tot-Meer-Gemeinde erscheint D. in allen ntl Schriften relativ groß. Verbindungen werden hergestellt, die D. wohl erstmals in seiner intuitiven Art erkannt hat. So regt das suggestiv geschriebene Büchlein erneut zum Nachdenken über die Funde an. Allerdings ist D. auch nicht verlegen, oft kühn zu kombinieren und bestechende Hypothesen aufzustellen. Z. B. habe Johannes der Täufer unzweifelbare Kontakte mit den Einsiedlern von Qumran gehabt (S. 16), ja, seine Eltern hätten ihn wahrscheinlich dort in Pflege gegeben (S. 19). Johannes erwähnte die Essener nicht neben den Pharisäern und Sadduzäern, weil er sich wenigstens in gewissem Sinne mit ihnen identifiziert habe (S. 22)! Diese Essener sollen für Jesus zu den „wahren Israeliten“, den „Armen Israels“ gehört haben (S. 31). Wie D. allerdings von Allegro behaupten kann, er sei einer von denen, die die Angleichung Christi an den Lehrer der Gerechtigkeit weit von sich wiesen (S. 70), ist mir unerfindlich (vgl. dazu die vorstehende Besprechung zu v. d. Ploeg!). Auch dürfte folgender Satz zu pauschal vereinfachend sein: „Das dürfte uns eine letzte Bestätigung geben dafür, daß das Christentum, dem Paulus in Damaskus begegnet ist, das der bekehrten Essener war, was wiederum erklären würde, wieso der Aufbau seiner Botschaft selbst eine solche Ähnlichkeit mit der der Essener aufweist“ (S. 135). Das Büchlein verlangt also nüchterne Leser, die es erneut zum Überdenken der Texte anregen, denen es neue Pfade eröffnen mag, ein volles Verständnis der Texte vom Toten Meer als Hintergrund der ntl Schriften und christlichen Botschaft zu gewinnen.

4. In seiner Rektoratsrede zur Eröffnung des Studienjahres 1957/58 der Philosophisch-Theologischen Akademie Paderborn kann Schilling begreiflicherweise nur auf einige zentrale Lehren der Gemeinde vom Toten Meer eingehen und Linien zu ziehen beginnen, die die Unterschiede zum NT herausstellen, aber auch das Verhältnis zum AT klären. Vor allem wird hervorgehoben, daß die religiösen Verhältnisse zur Zeit Jesu viel differenzierter waren, als man es bisher anzunehmen geneigt war. Man wird mit Nutzen dieses Schriftchen, das durch gute Fotos veranschaulicht wird, als erste Orientierung zu Qumran lesen.

5. Nicht irgendwer und nicht zum ersten Male setzt sich in diesem sachlichen und fleißigen Werk ein berufener Fachmann mit den Funden vom Toten Meer, ihren Problemen und der immer noch anschwellenden Literatur über sie auseinander. Burrows war im Fundjahr 1947 (oder nach neuester Lesart in dem Jahr, da der Beduine Mohammed adh-Dhib seine bereits 1945 entdeckten Rollen der Öffentlichkeit übergab) leitender Direktor der amerikanisch-orientalischen Schule in Jerusalem. Der Geschicklichkeit seiner Beamten ist es zu verdanken, daß er bereits 1950/51 die mit Erlaubnis des damaligen Besitzers, des syrischen Erzbischofs Mar Samuel photographierten Rollen: Isajas, Habakukkommentar und Sektenregel in Buchform herausbringen konnte. Seither haben ihn die Funde nicht mehr losgelassen. 1955 veröffentlichte er in Amerika eine bedeutende und wissenschaftlich gut fundierte Arbeit über den Fund, das Alter der Rollen, die Gemeinschaft vom Toten Meer und ihre Organisation, die 1956 in 2 Auflagen in England nachgedruckt und 1957 vom gleichen Verlag wie das vorliegende Werk und ungefähr gleichen Umfangs mit dem Titel: *Die Schriftrollen vom Toten Meer in Deutsch* herausgebracht wurde. In diesem Werk bekennt B., daß er bereits 7 Jahre lang den Problemen, die die Funde aufwerfen, nachgegangen ist.

Von dem neuen Buch ist zu sagen, daß sein Verf. noch größere Vertrautheit mit Qumran und seinen wachsenden Problemen verrät. In ihm steht nicht mehr die Fund-

geschichte im Vordergrund, vielmehr bietet es einen Überblick über die lebhaft Diskussion, die die Funde in aller Welt ausgelöst haben. B. kennt wie wohl wenige Forscher einen Großteil der zu Qumran erschienenen Literatur, die heute bereits auf über 2000 Nummern beziffert werden muß. In den einzelnen Abschnitten macht er mit den bemerkenswerten Äußerungen der verschiedensten Forscher zu den Ursprüngen des Christentums im Licht der Schriftrollen vom Toten Meer, den Ergebnissen für das Studium des AT, zum Ursprung der Qumran-Sekte, zu ihrem Glauben und ihrer Organisation bekannt. Angeführt wird ein Übersetzungsteil, der die seit 1955 zumeist verstreut publizierten Einzeltexte zusammenstellt.

Bei seinen Ausführungen richtet er sich vor allem gegen die extremen Deutungen und Konstruktionen von Wilson, Allegro, Dupont-Sommer, Del Medico und Daniélou. Er beschreitet zu den aufgeworfenen vielfältigen Problemen in behutsam-vorsichtiger Weise eine mittlere Linie, die die Forschung keineswegs einseitig festlegen, sondern ihr dank einer geschickten Zusammenschau neue Impulse auf den Weg geben will. B. tut das in einer sympathischen Weise, die den Leser anzieht und fesselt. Trotz der gewandten Weise darzustellen, bleibt er sachlich, verkürzt die Problematik nicht und findet sich nicht zu sensationellen Übertreibungen bereit.

Aus dem überreichen Buch sei nur einiges herausgegriffen: „So stellt die Gemeinde von Qumran in vier ihrer ausgesprochensten Eigenschaften — Asketentum, Gesetzlichkeit, Ritualismus und Exklusivität — den äußersten Gegensatz zur Religion Jesu dar“ (S. 81). Daneben gilt aber auch, daß beim Vergleich der Apostelgeschichte mit den Rollen viele Gemeinsamkeiten im Aufbau der Sekte und der Urkirche auffallen (S. 96). Aus den Dankpsalmen von Qumran, die gegenüber dem kanonischen Psalter eine spätere religiöse Entwicklungsstufe darstellen, und aus den aufgefundenen Psalmenhandschriften, von denen eine die gleiche Anordnung und die gleichen Überschriften wie der masoretische Text hat, schließt B. (doch wohl zu recht), „daß die endgültige Zusammenstellung des Buches vormakkabäisch ist“ (S. 148). Weiter meint B., daß die Leute von Qumran nicht Essener im Verständnis von Josephus und Philo waren, daß es vielmehr notwendig geworden ist, den Begriff essenisch zu korrigieren und in einem umfassenderen Sinne zu nehmen (S. 237 f.). Was die Messias Hoffnung von Qumran anbelangt, gibt er zu erwägen, ob die Gemeinschaft nicht drei messianische Personen: Prophet, König und Priester, wie die atl Texte es nahelegen, erwartet hätte (S. 269).

Für den, der über eine erste Orientierung hinaus in die Problematik, die mit den Funden aufgebrochen ist, eingeführt werden will, bietet sich Burrows als vortrefflicher, besonnener Führer an. Sein Buch, das nur zu empfehlen ist, ist eine wahre Fundgrube für die Einzelfragen und ein zuverlässiger Wegweiser durch die bisher erschienene Literatur zu Qumran. Auch die flüssige, leicht lesbare Übersetzung wie der fast fehlerfreie Druck und die Ausstattung verdienen volle Anerkennung.

H. Groß

Scharbert, Josef: Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt. Band I: Väterfluch und Vätersegens. — Bonn: Hanstein 1958. XIII, 293 S. (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. v. F. Nötscher u. K. Th. Schäfer, 14), brosch. 32 DM. Von dem im Titel angegebenen Gesamtthema, das in drei Bänden durchgeführt werden soll, behandelt die vorliegende, der Bonner Kathol. Theol. Fakultät als Habilitationsschrift vorgelegte Studie den Vorstellungskomplex Väterfluch und Vätersegens.

Nach einer orientierenden Einleitung über die heutigen Auffassungen von Individualismus und Kollektivismus im AT (S. 1–23) wird zunächst das Thema in den kulturgeschichtlichen Zusammenhang des Alten Orients gestellt. In Kap. I (S. 24–71) wird der von der Stadtkultur geprägte Kulturkreis der seßhaften Orientalen auf das Thema hin untersucht, mit dem ziemlich negativen Ergebnis, daß zwar im Rechtsdenken und in manchen Sitten und Einrichtungen dieses Kreises die Vorstellung von einem „Verhaftetsein der Nachkommen in Fluch und Segen der Vorfahren“ nachweisbar ist, daß sie aber „im Gesamtbestand der religiösen Äußerungen ganz in den Hintergrund tritt“ (S. 68 f), daß man insbesondere dort nicht die Vorstellung von einer das Schicksal der Menschheit beeinflussenden „Ursünde“ (S. 67) und auch nicht die eines vom Stammvater über seine Nachkommen ausgehenden Segens kennt (S. 47).

Die Vorfahren Israels stammen aber nicht aus diesem Kulturkreis, sondern aus dem der Nomaden, deren Vorstellungen darum in ihrem Denken am wirksamsten gewesen sind. Ihnen spürt Kap. II (S. 72–112) nach. Das Leben der Nomaden war beherrscht und geprägt von dem auf Verwandtschaft beruhenden Gemeinschaftsgefühl, das die Glieder der Familie, der Sippe und des Stammes zu einer unlöslichen Einheit zusammenschloß. Der einzelne muß sich in die Ordnungen und Gesetze dieser Gemeinschaften einfügen, wenn er an dem Heil und Segen der Gemeinschaft teilnehmen will (S. 110). Seinen ideologischen Ausdruck fand dieses Gemeinschaftsbewußtsein in der beherrschenden Bedeutung, die man dem Stammvater für das Schicksal seiner Nachkommen zuschrieb. Diese allgemeinen Vorstellungen über Gemeinschaft und Stammvaterbedeutung hat Israel als Erbe aus der Nomadenzeit seiner Vorfahren mitgebracht.



Aber die entsprechenden alttestamentlichen Vorstellungen, die in Kap. III (S. 113–248) untersucht werden, sind darum doch keineswegs mit denen des Nomadenkulturkreises identisch. „Das Stammvaterdenken der Beduinen ist profan“ (S. 263), d. h. nur profane Bereiche (Rechtsdenken, Sitte) sind von ihm geprägt. In Israel dagegen wurde eine seine ganze Geschichte durchlaufende religiöse Erfahrung, die „Heilsgeschichte“ (zuerst die Israels, dann die der ganzen Menschheit), von diesen Vorstellungen her geprägt. Daher die zentrale Bedeutung der Berufung Abrahams. „Für den Jahwisten beginnt mit Abraham ein unversiegbarer Segensstrom zu fließen“ (S. 173). „Abraham ist nicht nur Segensvermittler für Israel, sondern für alle, die durch ein Bekenntnis zu ihm an seinem Segen Anteil gewinnen wollen“ (S. 266). In diesem universalen Heilszusammenhang tritt dann der Abrahamssegens in Beziehung zu dem Fluch, der nach Gen 3 als Folge der Sünde des menschlichen Stammvaters auf der Menschheit ruht (S. 264), und rundet so die Heilsgeschichte ab zu einer durch die polaren Gegenkräfte Fluch und Segen zusammengehaltenen Einheit.

Durch die umfassende und gründliche Verarbeitung des sein Thema berührenden altorientalischen und alttestamentlichen Gedankengutes bietet Scharberts Studie eine zuverlässige Orientierung und eine lichtvolle Führung durch die religiöse Gedankenwelt des AT an Hand einer Leitidee, die für deren Entwicklung und Ausgestaltung bestimmende Formkraft war. Den angekündigten zwei weiteren Bänden über das Gesamtthema sieht man nach dieser schönen und wertvollen Leistung mit größtem Interesse entgegen.

In einem Punkt glaube ich, daß Sch. nicht richtig gesehen hat, nämlich wenn er (S. 129) sagt: „M. Noth mag . . . recht haben, daß, wie im Alten Orient, so auch im AT die Segensverheißungen ein ‚sekundärer Pendant zum Fluch‘ sind“. Schon die überragende heilsgeschichtliche Bedeutung, die der Segen in den ältesten Schichten der israelitischen Überlieferung hat (neben dem viermal wiederholten Abrahamssegens bezeugt durch die Bileamperikope), zeigt, daß hier nicht ein „sekundärer Pendant“ vorliegt, sondern ein ursprüngliches und formgestaltendes Element der atl. heilsgeschichtlichen Betrachtung. Nicht der Fluch, sondern der ihn überwindende Segen ist hier der primäre Faktor.

H. Junker

Schürmann, Heinz: Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu erläutert. —

Freiburg: Herder (1958), 142 S. 80, Lw. 6,80 DM.

Tertullian hat das Vaterunser als ein *breviarium totius evangelii* bezeichnet (De orat. I). Mit dieser wichtigen Einsicht ist zugleich ein hermeneutisches Prinzip für seine Auslegung genannt: Die Verkündigung Jesu selbst wirft das hellste Licht auf das Gebet des Herrn. Jesu Verkündigung aber ist keine bloße „Lehre“, sondern zugleich Ruf, Ruf zu Umkehr und Nachfolge. Deshalb wird nur der das Vaterunser wirklich beten können, der diesen Ruf vernommen hat und ihm zu folgen bereit ist. Das Vaterunser ist somit auch eine Interpretation der Jüngerexistenz zwischen Ostern und Parusie.

Aus diesen Erkenntnissen heraus hat H. Schürmann, der bekannte Neutestamentler von Erfurt, der uns schon ein ausgezeichnetes Büchlein über die Logia Jesu geschenkt hat (vgl. TrThZ 65, 1956, 62 und 320), eine Auslegung des Vaterunser geschaffen, die ganz aus dem Geiste Jesu geschöpft ist. Die „Herzensanliegen“ Jesu kommen zur Sprache: Seine radikale Ausrichtung auf das Königtum Gottes (die ersten Bitten des Vaterunser); sein normierendes Verständnis der Jüngerexistenz (die letzten Bitten). Schürmanns Auslegung des wichtigsten Christengebetes ist eine überaus kostbare und preiswerte Gabe, die sich jeder zulegen sollte, der selber in den Geist des Vaterunser tiefer eindringen und auch andere in seinen Geist einführen möchte. Das aber gehört zu den Aufgaben eines jeden Priesters.

Dem rezensierenden Fachkollegen seien einige „kritische“ Bemerkungen gestattet, die als Anregungen gedacht sind.

1. Zu S. 26: Der dritte Gebetswunsch in der Mt-Überlieferung („Es geschehe Dein Wille . . .“) wird von Schürmann — mit Recht — als „Erläuterung“ des zweiten („Es komme Dein Königtum“) verstanden, während er den ersten („Geheiligt werde Dein Name“) ganz eng der Anrede zuordnet. Legt nicht doch der formal gleiche Aufbau der ersten drei Vaterunserbitten nach Mt, zudem die „Erweiterung“ der Anrede („der in den Himmeln“), die eine sehr deutliche Zäsur zwischen der Anrede und den Bitten bringt, die Auffassung nahe, daß die ersten drei Bitten im wesentlichen dasselbe Anliegen meinen, nur in variiert Formulierung? „Heiligung des Namens“ (erste Bitte) bedeutet nach atl Sprachgebrauch oft die Durchsetzung der Macht Gottes in der Welt (vgl. Is 5, 16; Ez 20, 41; 28, 25; 36, 23 f.: „Nun will ich meinen großen Namen heiligen, der unter den Völkern entweiht ist, den ihr in ihrer Mitte entweiht habt. Dann werden die Völker erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen heilig erweise. Ich hole euch aus den Völkern und sammle euch aus allen Ländern; ich bringe euch in eure Heimat zurück“). Heiligung des Namens = Durchsetzung der Macht Gottes = Kommen der Königs- und Willensherrschaft Gottes (zweite und dritte Bitte). Der Vergleich der ersten Bitte mit Sir 33, 4 (vgl. dazu Anm. 91) läßt außerdem erkennen, daß es in dieser Bitte um ein umfassendes

(„kosmisches“) Durchsetzen seines Namens geht (es fehlt ja „an uns“, „an ihnen“!); vgl. auch noch die in Anm. 110 angeführte Parallele aus dem Qaddisch des Gottesdienstes. Die enge, innere Zusammengehörigkeit der ersten drei Bitten zeigt sich m. E. auch darin an, daß sie unverbunden nebeneinanderstehen, während die drei folgenden Bitten durch ein „und“ verbunden sind, weil sie eben je ein Besonderes im Auge haben (Brot; Schuldvergebung; Bewahrung vor der Versuchung). Übertreibt also Schürmann die „große Einsamkeit“ der zweiten Bitte nicht etwas?

2. Die zweite Bitte richtet sich auf das kommende Königtum Gottes. Dennoch scheint ein Anliegen der ersten drei Bitten auch dies zu sein, daß jetzt schon möglichst viele Menschen die Gottesherrschaft auf sich nehmen möchten. Eine sehr, sehr wichtige Bitte! Gerade die enge Umrahmung der zweiten Bitte mit der ersten und dritten legt diese Auffassung nahe (wenigstens für die Mt-Überlieferung). Damit werden ja das kommende, endzeitliche Königtum Gottes und die Bitte darum nicht illusorisch gemacht.

3. Zu Anm. 62: Schürmann macht hier die wichtige Bemerkung, daß keine Deutung der Verkündigung Jesu richtig sein kann, „die nicht hinter, über und vor aller eschatologischen Erwartung das Vater-Sohn-Verhältnis sieht. Der Ausblick auf das Kommende setzt den Aufblick zum Vater voraus“. Dennoch scheint mir weniger dies die „Gegenwartserfahrung“ der ntl Verkündigung gefördert zu haben, als vielmehr die Überzeugung, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias ist, in dessen Person und Werk darum die eschatologische Gottesherrschaft schon heimliche Gegenwart ist; besonders wird auch das Kerygma vom erhöhten Herrn die „Gegenwartserfahrung“ gefördert haben.

4. Zu Anm. 349: Schürmann will beachtet wissen, „daß Jesus beten lehrt: ‚wie‘ wir vergeben haben, nicht ‚weil‘ wir vergaben.“ Wie ist es aber mit der lukanischen Überlieferungsform dieser Bitte? Lk hat (bei den meisten und besten Textzeugen) ein begründendes „denn“ (was Schürmann in der Übersetzung bei Anm. 368 nicht beachtet); also steht unsere Vergebungsbereitschaft doch in einem kausalen Zusammenhang mit der Vergebung, um die wir Gott um unsere Schuld vor ihm bitten; nur weil wir unseren Schuldnern vergeben wollen, dürfen wir Gott um Vergebung unserer eigenen Schuld bitten. Das scheint mir der sonstigen Lehre Jesu zu entsprechen und im übrigen auch in der Mt-Überlieferung der Bitte gemeint zu sein. Denn die Partikel *hoos* bei Mt dürfte „etwas von begründendem Sinn haben“ (Blaß-Debr. § 453, 2), was durch den Aorist *aphhaekamen* bestätigt wird: weil wir unseren Schuldnern schon vergeben haben, darum dürfen wir jetzt Gott um Vergebung unserer eigenen Schuld bitten (vgl. dazu auch Mt 5, 23f; 6, 14f; Mk 11, 25). Welchen theologischen Sinn hätte hier eigentlich ein vergleichendes *hoos*?

Eigenartig ist, daß Jesus als der Heilsvermittler sich völlig aus dem Vater-unser ausgeschaltet hat. Darüber müßte noch mehr nachgedacht werden. F. Mußner

Scheikle, Karl Hermann: Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1958), 96 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, hrsg. von E. Beck, W. Hillmann, Eug. Walter), engl. brosch. 5,80 DM.

Verfasser geht in sieben Kapiteln dem biblischen Marienbild nach (Maria, Mutter Jesu Christi; Zeichen des neuen Bundes; Der empfangen ist vom Heiligen Geist; Geboren aus Maria der Jungfrau; Der Glaube Mariens; Mutter der Schmerzen; Schöpfung und Vollendung). Seine Betrachtungsweise ist die heilsgeschichtliche, die ihn davor bewahrt, unnötige Psychologie und apokryphe Phantastik zur Erhebung des biblischen Marienbildes zu benutzen. So ist dieses Marienbüchlein von besonderer Qualität und Gesundheit, geschrieben in einem nüchternen und doch ehrfürchtig meditierenden Stil, der dem hohen Gegenstand gemäß ist. Ich habe es mit großer Freude gelesen. F. Mußner

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von Johannes B. Bauer. (1. Aufl.) — Graz, Wien, Köln: Verkl. Styria (1959), 859 S. 80 Lw. 39,50 DM.

Zusammen mit 39 Mitarbeitern legt der Grazer Dozent J. B. Bauer ein umfangreiches Werk vor, in dem 108 wichtige Begriffe der biblischen Theologie von Fachleuten bearbeitet sind. Meist sind es Österreicher und Deutsche, aber auch einige Franzosen und Belgier befinden sich unter ihnen. Herausgeber selber hat 23 Stichwörter bearbeitet, einige davon zusammen mit anderen; sie zeichnen sich durch besondere Prägnanz der Formulierung und Fülle des religions-, motiv- und sprachgeschichtlichen Materials aus. Wie es bei der großen Zahl von Mitarbeitern nicht anders sein kann, weisen die einzelnen Artikel teilweise recht unterschiedliche Qualität auf. Auch was den Raum angeht, wurde den Mitarbeitern offensichtlich viel Freiheit gelassen. So erstreckt sich der Artikel „Liebe“ auf über 40 Seiten hin, während sich der Herausgeber selbst bei dem Stichwort „Umkehr“, dem doch besonderer Rang in der biblischen Verkündigung zukommt, mit zwei Seiten begnügt. Auch Obersteiners „Herr“ beschränkt sich auf zwei Seiten und ist zudem inhaltlich recht mager, ebenso sein „Menschensohn“ (hier auch schwere Lücken in den Literaturangaben). Cazelles' „Knecht Gottes“ bietet zwar das alttestamentliche Material, aber für das NT, in dem der Gottesknechtsgedanke eine

wichtige, wenn auch oft sehr verborgene Rolle spielt, faktisch nichts. Die Darstellung der Bultmannschen „Entmythologisierung“ durch Asveld (Graz) ist gut gelungen, obwohl auch hier noch wichtige Momente fehlen, wie etwa ein Hinweis auf den für das Denken Bultmanns konstitutiven „doppelten Geschichtsbegriff“; was aber A. dann zur Kritik bringt (vgl. S. 147), ist nichtssagend und hilft nicht weiter.

Es finden sich zahlreiche Artikel, die ausgezeichnet gelungen sind und auch dem Fachmann Wichtiges zu sagen vermögen. Ich denke hier etwa an das Stichwort „Parusie“, bearbeitet von dem Franziskaner E. Pax, der neue Gesichtspunkte zu bringen weiß, oder an das Stichwort „Solidarität“ des Freisinger Alttestamentlers J. Scharbert, aus dem sich bedeutsame Perspektiven für die theologische Durchdringung und religionsgeschichtliche Einordnung der paulinischen Soma-Ekklesiologie ergeben.

Einige Stichwörter vermißt man, wie „Versöhnung“, „Evangelium“; auch einige wichtige Jesusprädikate sind nicht behandelt, wie „Lamm“.

Im großen und ganzen kann man dieses bibeltheologische Wörterbuch als ein gelungenes Werk bezeichnen, das mit viel Nutzen gebraucht werden kann und soll, besonders auch von unseren Predigern und Katecheten. Wir wünschen ihm eine weite Verbreitung.

F. Mußner

### KIRCHENGESCHICHTE

Koch, Karl und Hegel, Eduard: Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld. Ein Beitrag zur Haglographie und Frömmigkeitsgeschichte des Hochmittelalters. — Köln: Pick 1958, 130 S. (Colonia Sacra. Studien und Forschungen zur Geschichte der Kirche im Erzbistum Köln; hrsg. v. E. Hegel, Bd. 3) Hlm. 9,50 DM.

In dieser Untersuchung legt E. Hegel die Doktordissertation seines am Ende des Krieges bei einem Bombenangriff auf Köln zu Tode gekommenen Studienfreundes Karl Koch in erweiterter und völlig neubearbeiteter Fassung vor. Durch die anscheinend bevorstehende Kanonisierung des Hermann-Josef von Steinfeld hat seine Vita für uns besondere Bedeutung bekommen. Mit vorbildlicher Sorgfalt wird sie in der vorliegenden Schrift nach Inhalt, Verfasser, Gegenstand, ihrem literarischen Genus und ihrer Stellung innerhalb des haglographischen Schrifttums der Zeit behandelt. Wichtiger ist ihre Auswertung als Quelle für die Frömmigkeitsgeschichte. Wir können uns im Bericht darüber kurz fassen, weil Hegel selbst die Ergebnisse in dieser Zeitschrift 66 (1957) 298–312 vorgelegt hat. Der theologischen Haltung nach erweist sich die religiöse Welt Steinfelds in der Vita bestimmt von der Autorität Augustins als bewußt konservativ, die Frömmigkeit dagegen ist im Banne Bernhards v. Clairvaux „höchst modern“, wie die Auswertung der Kräfte des Gemütes für die Frömmigkeit zeigt. Dabei ist eine „Vordergründigkeit des Menschlichen, des Lieblichen und Spielerischen“ (95) festzustellen. Diese geht auf den Seligen selbst und nicht auf den Verf. der Vita zurück. „Während in der Jesusfrömmigkeit H. J.'s die Züge des Kindlichen überwiegen, läßt der Verf. selber mehr die Erhabenheit des Herrn zum Ausdruck kommen“ (83). Mit dieser Frömmigkeit, die an die eucharistischen Wunder und an die frommen Geschichten vom Spielen mit dem Jesuskind anknüpft, steht H. J. den Zisterzienserinnen, den Nonnen von St. Thomas a. d. Kyll und Caesarius v. Heisterbach nahe (84).

Waren schon seine Mitbrüder geteilter Meinung über H. J. (61), so fehlt es auch in dieser Studie bei allem Liebenswerten, was von dem Seligen gesagt wird, nicht an kritischen Äußerungen über ihn: „geistige Enge“, „peinlich berührende Skrupulosität“, „wissenschaftsfeindlicher Akkord“ u. a.

E. Iserloh

Fabregues, Jean de: J.-M. Vianney — Der Zeuge von Ars. Apostel in einem Jahrhundert der Verzweiflung (L'Apôtre du siècle désespéré, Jean-Marie Vianney, Curé d'Ars. Ins Deutsche übertr. von Bruno Berger). — Freiburg: Herder (1958). 271 S. Lw. 11,80 DM.

Dieses spannende Buch ist kaum als Biographie zu bezeichnen. Wie soll man eine solche schreiben über den Pfarrer von Ars, der als einfacher Priester über 40 Jahre in einem elenden Nest an den Beichtstuhl gefesselt war, wo er einen Kampf bestand, der sich nicht darstellen läßt? Bei diesem Buch handelt es sich mehr um „Reaktionen eines Menschen aus der Mitte des 20. Jh. auf die geheimnisvolle Tragödie eines Priesters, der ein einfacher Pfarrer war und die Verzweiflung erfuhr“ (S. 10). Entsprechend treten Erzählung und unmittelbare Darstellung gegenüber der Reflexion, der fragenden Auseinandersetzung und der Deutung in den Hintergrund.

Es ist ergreifend und tröstlich mitzuerleben, wie das Leben dieses Heiligen, der bemüht war, sich „so innig wie möglich mit Unserem Herrn zu vereinigen“, „zu einer wahn-sinnigen Hetze“ wurde, der „von allen Seiten her aufgefressen“ (179) wurde und keine Zeit mehr hatte zu beten (182), in Wirklichkeit aber „schon seine ganze Zeit auf der anderen Seite — in der Einheit mit Gott“ verbrachte. J. M. Vianney hat „nichts über seine geistliche Erfahrung geschrieben“, dazu fehlten ihm Intelligenz und Muße. Sein Leben ist seine geistliche Lehre. „Es war nötig, damit wir Heutigen an seinem Beispiel verstünden, daß all unsere menschlichen Anstrengungen unseren Menschenbrüdern gehören

und daß zu gleicher Zeit all das, was wir nicht für die Liebe Gottes und aus Gottesliebe tun, unendlich nutzlos ist" (S. 269).  
E. Iserloh

(Christiani, L.): Der Pfarrer von Ars, wie er wirklich war. (Angepaßt an „Saint Jean-Maria Vianney, curé d'Ars“, Bearb., deutsch. Deutsche Fassung von Johann Josef Zimmer.) — Trier: Zimmer (1958). 159 S. 80 (Kreuzring-Bücherei. 19.) brosch. 1,90 DM.

Das Werk des bekannten französischen Kirchenhistorikers wird hier in einer gekürzten deutschen Fassung vorgelegt. In kurzen Kapiteln und in geraffter Sprache läuft wie in einem Film Leben und Wirken des heiligen Pfarrers vor uns ab. Überstarke Akzente werden gemieden, es wird z. B. nicht vom „erleuchteten Idiot“ (W. Nigg) gesprochen, sondern es wird wahrheitsgemäß berichtet: Joh. Vianney war „intelligent und aufgeschlossen, hatte aber ein außerordentlich schlechtes Gedächtnis“ (S. 17). Sollte er ja als Mann nachholen, was ihm in seinen Kindheitstagen zu lernen nicht vergönnt war.

Es ist zu begrüßen, daß zum 100. Todestag des Heiligen († 4. 8. 1859) in der „Kreuzring-Bücherei“ dieses lebendige und dabei sachliche Buch zu einem für alle erschwinglichen Preis vorliegt.  
E. Iserloh

Meer, F(rits) van der: Auf den Spuren des alten Europa (Uit het oude Europa, deutsch). Christl. Bilder und Stätten. (Deutsch von Auguste Schorri.) — Köln: Bachem 1958. 151 S. 80 Lw. 11,80 DM.

Der Verf., bekannt durch das Werk „Augustinus als Seelsorger“, ist Professor für Geschichte der christl. Kunst in Nijmegen. Wenn er uns in diesem Buch in 20 Skizzen an bedeutende Kunststätten des Abendlandes — von Palermo und Toledo bis Creglingen und Neerbosch bei Nijmegen — führt, dann beschwert er uns aber nicht mit professoraler Gelehrsamkeit; die bleibt im Hintergrund und wird in gelegentlichen Bemerkungen deutlich. Er will: „Den hastigen Reisenden hier und dort anhalten, auf etwas hinweisen und ihn anblicken auf die Weise des uralten: Siste, Viator...“ Europas Reichtum liegt ja vielfach nicht an den Straßen des modernen Tourismus und wenn, dann ist der Mensch unserer Zeit nicht fähig, ihn zu entdecken. Er erschließt sich nur dem, der Muße hat und nachdenkt. Dazu ist das Büchlein in seiner anschaulichen Sprache, seinem weisen, gläubigen Humor und mit seinen vielen gut ausgewählten Bildern eine treffliche Hilfe.  
E. Iserloh

#### DOGMATIK

Lochet, Louis: Die Sendung der Kirche im 20. Jahrhundert. Dt. Übers. von H. Hassenkamp. — Freiburg: Herder (1958). XVIII, 337 S., Lw. 14,80 DM.

Das vorliegende Buch ist nicht so sehr eine Abhandlung über die Kirche als vielmehr eine Anleitung des Christen zum geistlichen Leben. Die Tatsache, daß das geistliche Leben, die Vollendung des Einzelchristen also, in so enger Verbindung mit dem Geheimnis der Kirche gesehen wird, gehört zu den erfreulichsten Zeichen im christlichen Leben der Gegenwart. Die Kirche gibt nicht nur die Anleitung zum rechten vollkommenen Leben und sie reicht nicht nur die sakramentalen Hilfsmittel zur Heiligung, sondern der Christ erreicht die ihm zugedachte Vollkommenheit dadurch, daß er das Lebensgeheimnis der Kirche mitlebt und an ihrer Sendung an seinem Platz teilnimmt. Daher auch der betont apostolische Zug in den heutigen Anleitungen zum geistlichen Leben. Bei dem vorliegenden Buch erkennt man auch, daß diese Hinwendung zum Geheimnis der Kirche eng mit dem Erleben und der Erfahrung der Christen in der heutigen Welt zusammenhängt. Nicht von ungefähr findet man allenthalben die Betonung der Niedrigkeits- und Kreuzesgestalt der Kirche. Der in die Vergangenheit blickende Christ sieht die Geschichte eines aufs Ganze gesehen langsamen, aber unaufhaltsamen Rückschrittes und Abfalls von der Kirche, der nach vorwärts blickende Christ sieht sich einer Welt gegenüber, die eher durch nichtchristliche, wenn nicht gar antichristliche Kräfte geprägt ist. Um so stärker kontrastiert dazu, daß man im Zeichen der Kirche in der Kreuzesgestalt zugleich das österlich-unbesiegbare Leben Christi verborgen findet. Das Buch Lochets vermeidet die Gefahr, die sich leicht hieraus ergeben könnte: die bloße Flucht ins Mysterium. Das Lebensgeheimnis der Kirche ist weitverwandelnde und allumspannende Realität. Das Buch ist mit reicher psychologischer Sachkenntnis geschrieben und verrät darüber hinaus die persönliche Erfahrung des Verfassers im geistlichen Leben. Der deutsche Leser muß auf die Gefahr aufmerksam gemacht werden, die sich aus einer kritiklosen Übernahme der französischen Verhältnisse ergeben könnte: Das Problem „Masse und Christentum“ ist bei uns nicht so radikal (was nicht heißen soll: nicht so dringlich!) gestellt wie in Frankreich.  
W. Breuning

Gallati, Fidels M.: Der Mensch als Erlöser und Erlöster. (Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung.) Wien: Herder 1958. XVI, 229 S. kart. 24,— DM. Der Untertitel umschreibt den Inhalt. Den Anlaß, die Soteriologie und Gnadenlehre von diesem Gesichtspunkt aus darzustellen, bilden die Angriffe auf die christliche



einer kurzen, die Gesamtentwicklung schematisierenden Darstellung der oben genannten Gegner abgesehen, handelt es sich um eine bloße Darlegung der traditionell thomistischen Lehre unter dem Gesichtspunkt, wie weit der Mensch sich in der Erlösung aktiv oder passiv verhält. Sowohl den Vollzug der Erlösung als auch ihre Aneignung betrachtet der Verfasser von diesem Thema her. Bei der Darstellung der objektiven Erlösung (der Verfasser verwendet nicht die Terminologie obj. und subj. Erlösung) handelt es sich naturgemäß nur um die aktive Beteiligung der Menschennatur Christi. (Mariologische Fragen werden nicht behandelt.) Als stärksten Mangel empfindet man die Tatsache, daß die Fragen der Soteriologie und Gnadenlehre, die in der gegenwärtigen Theologie aufgeworfen oder unter veränderten Aspekten betrachtet werden, nicht berücksichtigt sind. Dazu gehört insbesondere die Diskussion um die Bedeutung des Begriffes der „natura pura“ und um den Inhalt des Begriffs der „potentia oboedientialis“. Vor allem aber hätte untersucht werden müssen, was der Begriff der Passivität bei geistigen, personalen Wesen bedeutet: ob er gleichbedeutend ist mit dem Verhalten einer Wirkung im physikalischen Bereich ihrer Wirkursache gegenüber — daß sie nämlich lediglich von außen angestoßen ist.

An Einzelheiten sei folgendes erwähnt: Ist es so fraglos sicher, daß die Erlösungsgnade nur eine Wiederherstellung der Gnade des ersten Menschen ist? In dem Fall erschöpfte sich die Christusbezogenheit der Gnade lediglich darin, daß Christus ihre Wirkursache ist. Wenn er aber auch Exemplarursache der Gnade ist, und seine menschliche Natur auch daran beteiligt ist, wirkt das nicht auf die besondere Struktur dieser Gnade? — Bei der Frage nach der Interpretation der Thomastexte, die über das Verhältnis von Heilsgnade und Ungerechtigkeit handeln, hätten die Arbeiten von O. Lottin nicht übersehen werden dürfen. — Die Exegese der paulinischen Texte über Fleisch und Geist übersieht den Unterschied zwischen der paulinischen und der scholastischen Anthropologie. — Was versteht der Verfasser unter der „konkreten Natur“? An einzelnen Stellen möchte man annehmen, daß er geradezu vom Gegenteil, von der abstrakten, philosophisch-begrifflich gefaßten Natur, spricht. Denn bei der konkreten Verwirklichung dieser Natur kann man doch wohl nicht gut von ihrem Heils- oder Unheilszustand absehen. — Gehört der Begriff des Verdienstes in der Theologie so eindeutig in die merkantile Kategorie des Tauschwertes? Wo hat die Kirche erklärt, daß der Mensch mit dem natürlichen Licht seines Verstandes die katholische Kirche als die unfehlbare Hüterin der Offenbarung feststellen könne (S. 163)? Denz. 1793 spricht in keiner Weise davon, daß dies dem Menschen „mit dem natürlichen Licht seines Verstandes“ möglich sei. — Ist schließlich der Begriff einer „physischen Wirkung“ nicht dadurch entwertet, daß er etwas zu oft gebraucht wird, wo man gerade über das „Wie“ dieser Wirkung Aufschluß haben möchte? Ist ferner die ständige Abgrenzung der physischen und moralischen Ordnung sachlich so deutlich, wie es nach dem Verfasser begrifflich erscheint? —

Trotz dieser Kritik sei anerkannt, daß dem Leser, der die Schulsprache zu lesen versteht, ein in vielem imponierendes Bild der „thomistischen“ Erlösungslehre geboten wird. Besonders anerkannt sei das Bemühen des Verfassers, die Beziehung des Hauptes Christus zum Gesamtgeschlecht der Menschen spekulativ zu durchdringen und Christus als „Aktivposten“ — man verzeihe den Ausdruck! — des ganzen Menschengeschlechtes zu sehen.

W. Breuning

Pozo, Cándido S. J.: Contribucion a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmatico. — Granada: Camacho 1957. 38 S. kartoniert, o. Pr.

Der Verf. legt eine kurze, recht interessante historische Studie zum Problem der Definibilität theologischer Konklusionen vor. Das Ergebnis ist kurz folgendes: Es ist die frühe Schule von Salamanca, die das angeführte Problem erstmalig systematisch angeht. In diesen ersten Versuchen tauchen interessanterweise schon die verschiedenen typischen Lösungsversuche auf, die allerdings später mit den Namen anderer Theologen verknüpft werden. So stellt die Studie die Verdienste der Theologen Dominicus Soto, Melchior Cano, Medina, Baltasar, Navarrete, Gonzalez de Albeda, Bannez und Petro de Sotomayor um unser Problem in das gebührende Licht.

W. Breuning

Veal, Joannes F.: The Sacramental Theology of Stephan Langton and the influence upon him of Peter the Chanter. — Roma: Officium Libri Catholici. 1955. 65 S., kart., o. Pr.

Es handelt sich um die Darstellung einiger, nur in handschriftl. Überlieferung zugänglicher Quaestiones Langtons, deren Stoff aus der Sakramentenlehre genommen ist. Entsprechend der Art dieser Quaestionsliteratur haben wir hier keine systematische Sakramentenlehre vor uns. Immerhin beansprucht die Sakramententheologie der Zeit um 1200 und das Gewicht eines so einflußreichen Theologen wie Stephan Langton so viel Interesse, daß man die Veröffentlichung begrüßt. Wenn die von Langton diskutierten Fragen auch gelegentlich am Rande der uns wesentlich erscheinenden Fragen liegen — wie das überhaupt häufig in der Frühscholastik der Fall ist — so kann man doch von der Lösung der Rand-

fragen her oft die Linien zur Auffassung in den wesentlichen Problemen zeigen. Freilich müßte man dabei über eine rein darstellende Methode hinausgehen. Wenigstens wäre es notwendig gewesen, die Auffassungen Langtons mit der übrigen Sakramententheologie des ausgehenden 12., bzw. beginnenden 13. Jh. zu konfrontieren. Für das Verhältnis Langtons zu Petrus dem Cantor bringt der V. einige weitere Texthinweise auf die Abhängigkeit Langtons vom Cantor. Die unsicheren Daten der Biographie Langtons (Geburt, Pariser Aufenthalt) werden nach den bisherigen Studien berichtet. Die Bußtheologie Langtons hat P. Anclaux schon in größerem Rahmen behandelt. (*La théologie du Sacrement de Pénitence au XIII<sup>e</sup> siècle*. Löwen 1949). — Von besonderem Interesse an den Ausführungen Langtons bleibt dann die Tatsache, daß Langton die Definition, welche die Sakramente als „*visibilis forma invisibilis gratiae*“ bestimmt, für ungenügend hält. Notwendig für die Sakramente des neuen Bundes sind die Elemente: *institutio*, *similitudo*, *rei significatio*. Letztere ist — im Unterschied zu den Zeichen des alten Bundes — wirkkräftig. Es ist kaum verständlich, daß der Verfasser für diesen wichtigsten Teil der Langtonischen Sakramentenlehre nicht mehr Texte bietet. — Einige Stellen Langtons beanspruchen liturgiegeschichtliches Interesse. So die Tatsache, daß die Wassermischung bei der Opferbereitung theologisch ausgedeutet wird. Ferner die Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Konsekration, die durch die Adoratio bei der Wandlungselevation akut geworden war: Während Petrus Comestor die Wandlung von Brot und Wein noch zu einem gemeinsamen Zeitpunkt annahm, nachdem die ganze Konsekurationsformel gesprochen war, nimmt Langton eine für beide getrennte Wandlung an. Die Ausführungen Langtons, warum am Karfreitag keine Messe stattfindet und was die Worte im Kanon „*adscriptam, ratam, rationabilem*“ über den noch nicht verwandelten Gaben bedeuten, teilt der V. leider nicht mit. W. Breuning

Volk, Hermann: Schöpfungsglaube und Entwicklung. 2. Aufl. — Münster: Aschendorff 1957. 24 S., kart., 1,90 DM.

Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit. 2. durchges. Aufl. — Münster: Aschendorff 1957. 44 S., kart., 2,40 DM.

Werden, im Sinn von Entwicklung, und Schöpfung sind keine Begriffe, die auf einer Ebene stünden. Werden setzt Schöpfung schon voraus, schließt sie also nicht aus. Andererseits wird mit Recht der Begriff der Entwicklung im naturwissenschaftlichen Sinn auch vom Begriff der Geschichte abgehoben. Wir stimmen mit dem V. in der Abgrenzung der Bereiche überein. Darüber hinaus will uns scheinen, daß der Begriff des Werdens, weil er naturphilosophisch so bedeutsam ist, auch eine erhebliche theologische Bedeutung besitzt. Sie kann von der vom V. bezogenen Position aus erhoben werden, nachdem die theologische Betrachtung von dem Alldruck befreit ist, als werde mit der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre der Schöpfungsglaube beeinträchtigt.

Christus und Maria — der V. verfolgt das Problem dieses „Und“ als ein Grundproblem aller Theologie überhaupt: Gott „und“ Welt, Natur „und“ Gnade. Verdienstvoll ist es, daß der V. ständig die Grundlagen offenbarungsgläubiger prot. Theologie in seinen Gedanken im Auge behält. Dadurch ist die kleine Schrift für ein ganz unpolitisches Gespräch geeignet. Inhaltlich verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, daß der V. neben der Tragweite der Adam-Eva-Parallele für das Verhältnis Christus und Maria auch auf die Grenzen der Anwendung aufmerksam macht. W. Breuning

Fries, Heinrich: Kirche als Ereignis. (1. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1958). 118 S., 80, Lw. 7,80 DM.

Der Verf. — selbst Professor der Apologetik — schreibt S. 104 im Anschluß an seine Darstellung der Ekklesiologie K. Barths: „Von einem zünftigen Apologeten hätte man — zumindestens früher — erwartet, daß er nun an die Arbeit geht, nach den schwachen Stellen dieser Ekklesiologie sucht, sie unbarmherzig feststellt und womöglich um der Deutlichkeit willen größer macht als sie in Wirklichkeit sind.“ Das Wohltuende an dieser Apologetik, die der Verf. in dem Bändchen bietet, ist gerade, daß sie im Vergleich zu der oben beschriebenen Weise so völlig „unapologetisch“ ist. Sie ist nicht nur um einer kalten Wahrheit willen geschrieben, sondern mit der Liebe zur Wahrheit Christi. Das schließt auch eine Liebe zu dem mit ein, an den die Wahrheit von der Kirche sich wenden will; dem Menschen in der Kirche, den er davor bewahren möchte, in der Kirche einen festen, ruhigen Besitz zu sehen, um den er sich nicht viel zu bemühen braucht; dem Menschen außerhalb der Kirche, dem er über die Unzulänglichkeit der Glieder hinweg in der Kirche den Zugang zum erlösenden Christus zeigen möchte. In diesem Sinn kann man dann auch unterschreiben, was der Verf. S. 84 sagt: „Alle großen Theologen waren zugleich große Apologeten und nur als echte Theologen konnten sie es sein. Eine Preisgabe dieser Aufgabe und Verpflichtung wäre welthin ein Verrat und eine Preisgabe der Offenbarung und des Glaubens selbst.“ Die Gedanken des Verf. sind ein guter Beleg dafür, daß apologetische Überlegungen über die Kirche christliche Theologie in einem wesentlichen Sinne sein können. W. Breuning

## PASTORALTHEOLOGIE UND ASZETIK

Peregrin, Hedwig: Mut zur Frühkommunion! Aus dem Tagebuch einer Mutter. —

Trier: Paulinus-Verlag (1958), 40 S., brosch. 1,50 DM.

Zwei Fragen werden gestellt: „Sind unsere Kinder nicht zu klein und unverständlich?“ Und: „Dürfen, ja können wir Eltern unser Kind selber vorbereiten?“

Diese Fragen werden in Form eines Tagebuchberichtes aus dem Jahre 1940 vom Leben her beantwortet. Die Mutter bereitet ihre beiden Ältesten, die das 2. und 1. Schuljahr begonnen haben, auf die Erstkommunion und Erstbeicht vor. Das Bewußtsein von Gott und Mensch, Gut und Böse, Wollen und Vollbringen ist über das erste kindliche Stadium hinaus. Die Mutter erklärt die Glaubensgeheimnisse, leitet an zu Gottesliebe, Heiligherwerden und Opferbringen. Dabei kann sie eine Menge tells erheiternder, immer lebenswahrer Erfahrungen verzeichnen. „Außerordentliches tun sie mit Begeisterung, aber das Gewohnte gut und besser machen, das ist schwer.“ Hingegen: „Verderbt den Schlingens nicht die erste heilige Kommunion mit Artigseinnüssen! Wichtig ist, daß ihre Seelen in die Nähe des Hellsands kommen.“ In die übernatürliche Belehrung spielt das neue Brüderchen oder Schwesterchen mit hinein, dessen Geburt erwartet wird, also auch die Aufklärung über das Geheimnis des natürlichen Lebens. Der kurze, immer unterhaltende Bericht schließt mit der stillen Erstkommunion der beiden Brüder zwischen Vater und Mutter.

Wir haben im Bistum Trier durch Anordnung unseres Bischofs die Erstkommunion im 2. Schuljahr; damit ist eine private Frühkommunion kaum noch nötig. Aber die Mitarbeit der Eltern ist um so dringender geworden, da die Kinder dieses Alters doch noch sehr an Mutters Schürze hängen. Auch der Eltern selbst wegen ist ihre Mitarbeit nötig, weil sie dabei den kindlichen Glauben und Gehorsam neu lernen, ohne den die heilige Kommunion nicht mit Nutzen empfangen werden kann. Das Büchlein ist deshalb sehr zu empfehlen. R. Mentges

Merton, Thomas: Marthe, Marie et Lazare. (Trad. de l'anglais par Juliette Charles-Du Bos) - (Paris - Bruges) Desclée De Brouwer (1956), 145 S. (Présence chrétienne) brosch. 54 bfr.

Wie der Titel schon andeuten will, behandelt das Buch die Beziehungen zwischen Kontemplation, Aktion und Apostolat. Die Darlegung fußt auf den Gedanken des heiligen Bernhard von Clairvaux, wie sie besonders in seinen Sermones in Cantica niedergelegt sind. St. Bernhard faßt allerdings Kontemplation und Aktion nicht in dem Sinne, wie wir heute etwa unterscheiden zwischen beschaulichen und tätigen Orden. Für ihn gehören Kontemplation, Aktion und Apostolat zu der einen monastischen Berufung. Martha und Maria sind nicht Rivalinnen, sondern Schwestern, die das gleiche Haus bewohnen und die gleichzeitig den Besuch Jesu empfangen (Vorwort, S. 11).

Im Geiste des heiligen Abtes von Clairvaux sieht der Verfasser die Frage nach dem Verhältnis der drei Berufenen grundgelegt im Christusgeheimnis. „Das tätige und das beschauliche Leben sind lediglich zwei Aspekte des einen göttlichen Lebens, das Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes in seinen Gliedern führt. Ziel der Kontemplation ist, uns nicht nur Gott bewußt zu machen, wie er in sich selber ist, sondern auch als den, der in seiner Kirche lebt. Ziel des tätigen Lebens ist, die Liebe Christi auszubreiten bis zu den Enden der Erde und alle Bezirke der menschlichen Existenz mit ihr zu durchdringen, damit Gott sei alles in allem und alles in Christus erneuert werde“ (S. 26/27).

Darin ist auch schon enthalten, was die eingehende Analyse der Gedanken des heiligen Bernhard in den folgenden ausführlichen Kapiteln erweist, nämlich Wesen und vorherrschende Bedeutung der Kontemplation, aus der Tätigkeit und Apostolat fließen, aber so, daß alles eine Einheit bildet, eine Einheit in der Liebe zu Gott, in der Hingabe an Ihn als „Sponsa Verbi“. Gott zu finden, ihn zu erkennen, Ihn zu besitzen und von Ihm in Besitz genommen werden, das steht an erster Stelle. — Einzigartiges Bild für das Einssein von Kontemplation und Aktion ist, wie das Schlußkapitel darlegt, die jungfräuliche Gottesmutter Maria.

Die Darstellungen des Buches sind lichtvoll und klar und immer wieder belegt durch Zitate aus den Sermones in Cantica. Sie dürfen gewiß Beachtung beanspruchen in einer Zeit, die nach dem Worte Pius XI. von der „haeresis actionis“ bedroht ist. K. Zander

Adam, August: Frömmigkeit und Gnade. 2. Neub. u. verb. Aufl. — Würzburg: Augustinus-Verlag (1957), 152 S., Lw. 6,80 DM.

Die erste Auflage des Buches trug den Titel „Die wahre Frömmigkeit“. Es war die Wiedergabe von Kanzelvorträgen, die der Verfasser im Frühjahr 1933 in Straubing zur Vorbereitung auf das Fest des heiligen Joseph gehalten hat. Die vorliegende zweite Auflage ist stark erweitert und umgearbeitet. Wenn sie jetzt den Titel trägt „Frömmigkeit und Gnade“, so soll darin offenbar das Anliegen des Verfassers, das ihm bei der ersten Auflage schon vorschwebte, stärker herausgestellt werden, einem gewissen Sempipelagianismus, den er in der Zeit zu spüren glaubt, entgegenzuwirken. — Die

Aufsätze enthalten ohne Zweifel eine große Fülle von Gedanken zu dem Thema der christlichen Frömmigkeit. Sie wollen keine wissenschaftlichen Abhandlungen sein, sondern zum gläubigen Volke sprechen. Gedankenführung und Sprache sind bei aller theologischen Tiefe auch durchaus dazu geeignet. Man hat aber doch den Eindruck, daß das eigentliche Anliegen, die Hervorhebung der Gnade, nicht genügend herauskommt. So wie der heilige Joseph — abgesehen vom ersten und letzten Kapitel — wohl hier und da erwähnt wird, seine Gestalt aber nicht das Ganze prägt, so ähnlich ist es auch mit der Behandlung der Gnade. Man möchte wünschen, daß ihre Wichtigkeit angesichts des Naturalismus der Zeit in den Ausführungen stärker einsichtig gemacht wäre. So kommt doch die Neubearbeitung nicht wesentlich über den Rahmen hinaus, in dem die erste Auflage sich hielt, und wird somit dem veränderten Titel nicht eigentlich gerecht. Es beeinträchtigt das jedoch nicht den Wert des Buches in sich. — Auf Seite 57 ist wohl eine Verwechslung unterlaufen. Das Wort: „Wie eckelt mich die Erde an, wenn ich an den Himmel denke“ (genauer: „den Himmel betrachte“) ist nicht dem heiligen Aloisius, sondern dem heiligen Ignatius v. Loyola zuzuschreiben, der es im Hinblick des gestirnten Himmels sprach. K. Zander

Bergmann, Jakob: Läuterung hier oder im Jenseits. Wider die Verkümmern des geistlichen Lebens. — Regensburg: Pustet (1958), 272 S. 80, kart. 9,50 DM, Lw. 12 DM. Ein Buch „wider die Verkümmern des geistlichen Lebens“, wie es im Untertitel heißt. Es behandelt in einem ersten Teil das Leben der heiligen Katharina von Genoa, im zweiten bringt es ihren Traktat über das Fegfeuer, um in einem dritten Teil, der mehr als zwei Drittel des Buches ausmacht, eine theoretische Abhandlung des Themas vorzulegen. Es handelt sich dabei keineswegs um ein neues Fegfeuer-Buch, sondern die Konfrontierung mit der Läuterung im Jenseits will der diesseitigen ihre eigentümliche Dringlichkeit geben. Dabei geht es um das Anliegen, Ascese und Mystik als das ganze Leben im Heiligen Geiste zu verstehen. Verf. ist sich klar darüber, auf so geringem Umfang nicht alle einschlägigen Fragen behandeln zu können, aber er bringt mehr als eine Art Compendium zum Thema: das Buch ist Anruf und Wegführung zu vertiefter Religiosität. Und wenn die eine oder andere „Schule“ vielleicht nicht in allem mit dem Verf. conform geht, so sind doch alle darin einig, daß der Weg zur mystischen Begnadung über die „Läuterung“ geht, und daß ohne sie Mystik als Vereinigung mit Gott nicht möglich ist. Niemand wird das Buch ohne wirkliche Bereicherung aus der Hand legen. L. Lennartz S. J.

Die Wahrheit machte sie frei. Konvertiten schildern ihren Weg zur Kirche. (Hrsg. von Bruno Schafer OFM Cap) — Trier: Paulinus-Verlag (1958), 240 S. 90, Lw. 9,80 DM. Mehr als ein interessantes Buch: Es gibt uns Berichte von 15 Konvertiten aus ebenso vielen Ländern und Berufen — Berichte von seelischer Entwicklung, die geschrieben wurden mit der Zurückhaltung, wie sie solchem Gegenstand geziemt. Daß sie dennoch ein hohes Loblied auf die Güte der göttlichen Führung sind, versteht sich. Das Buch ist daher geeignet, unseren Seelsorgern echte Hilfe zu werden: zu neuer Beglückung über den katholischen Glauben, zur Ermunterung und Zuversicht für die Suchenden (wozu wir auch unsere Jugendlichen zählen!), und selbst Abseitsstehende werden ihnen können, wieviel ihnen abgeht. Auch das eigene Herz wird nicht leer ausgehen, der Verkündigung wird neue Anregung zufließen. L. Lennartz S. J.

Courtois, Gaston: Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterliche Besinnung V. — Wien: Seelsorger-Verl./Herder (1958), 212 S., kart. 7,20 DM. Dieser abschließende Band der Reihe „Priesterliche Besinnung“ fügt sich würdig den früheren an. Er behandelt die priesterliche Männlichkeit, den Geist des Friedens, und die Hölle als „Garant und Wächter der Liebe“. Der amtlichen Tätigkeit gilt eine Betrachtung über den Beichtstuhl, über den Hausbesuch, und „Dem Marxismus gegenüber“. Es geht dem Verf. um eine lebendige und betende Begegnung des Priesters mit Gott, der ihn rief zu priesterlichem Leben und Wirken. Ein Colloquium läßt jeweils Christus sprechen zu seinem Freund, ein Examen hilft der Gewissensforschung, eine Lesung dem sinnenden Verweilen: ganz der französischen Art eines Recollectio-Tages angepaßt. So kann das Buch (wie seine Vorgänger) vielen Priestern helfen, sich selbst einen „stillen Tag“ zu gestalten oder gar Exerzitien für sich zu machen. Reiche Hinweise auf päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen, gute Kenntnis der Literatur zeichnen die Werke des Verf. ebenso aus wie der Esprit des Franzosen. L. Lennartz S. J.



# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen).

## PHILOSOPHIE

- Agnoletto, Attilio:** La filosofia di Lutero. — Milano: Marzorati (1958). 150 S. 80 brosch. o. Pr.
- Aristoteles:** Die Lehrschriften (Teils., deutsch). Hrsg., übertr. u. in ihrer Entstehung erl. von Paul Gohlke. (4,2 Über den Himmel. Vom Werden und Vergehen.) — (Paderborn: Schöningh 1958.) 287 S. 80 brosch. 12,40 DM, geb. 15,50 DM.
- Aristoteles:** Die Lehrschriften (Teils., deutsch) Hrsg., übertr. u. in ihrer Entstehung erl. von Paul Gohlke. (3,2; 7,4.) — (Paderborn: Schöningh 1959.) 80 brosch. — 3,2. Poetik. 117 S. 5,80 DM, 7,4. Politik. 376 S. 12,40 DM.

## PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

- Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte.** Im Auftr. der Gesellschaft für mittelrhein. Kirchengesch. in Verb. mit . . . . hrsg. von Ludwig Lenhart u. Anton Ph. Brück. Jg. 10. — Speyer a. Rh.: Jaeger 1958. 411 S. 80 brosch. 16,50 DM, Hlw. 18,50 DM.
- Augustinus, Aurelius:** Der Lehrer. De magistro liber unus (deutsch). In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. — Paderborn: Schöningh 1959. XXVIII, 101 S. 80 (Deutsche Augustinusausgabe.) brosch. 5,— DM, Lw. 7,40 DM.
- Augustinus, Aurelius:** Bekenntnisse (Confessiones) lat. u. deutsch. Übertr. u. eingel. von Hubert Schiel. (Die dt. Übers. erschr. in 6. Aufl.) — Freiburg: Herder (1959). XLVII, 410 S. 80 Lw. 28,— DM.
- (Christiani, L.):** Der Pfarrer von Ars, wie er wirklich war. (Angepaßt an „Saint Jean-Marie Vianney, curé d'Ars“, Bearb., deutsch. Deutsche Fassung von Johann J. Zimmer.) — Trier: Zimmer (1958). 159 S. 80 (Kreuzring-Bücherei. 19.) brosch. 1,90 DM.
- Confalonieri, Carlo:** Pius XI. aus der Nähe gesehen (Pio XI, visto da vicino, deutsch. Deutsch von Walter Tschakert.) — Aschaffenburg: Pattloch 1958. 381 S. 80 Lw. 16,80 DM.
- Fischer, Eugen Heinrich:** Zur kirchlichen Verfassung des Ellwanger Stifts. — o. O. (1956/57.) S. 64—84. 80 Aus: Ellwanger Jahrbuch. Bd. 17. 1956-1957. geh. o. Pr.
- Gose, Erich:** Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier. — Berlin: Mann 1958. VIII, 129 S. 40 (Trierer Grabungen und Forschungen. Bd. 3.) Lw. 80,— DM.
- Hamman, Adalbert, OFM.:** Das Heldentum der frühen Märtyrer (La Geste du sang, deutsch. Deutsche Übers. von Irene Steidle.) — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 373 S. 80 (Texte zur hl. Geschichte.) Lw. 16,80 DM.
- Klapper, Joseph:** Die Kirche zum heiligen Brunnen (Ecclesia Sacri Fontis) in Erfurt. — Leipzig: St.-Benno-Verl. (1957) 135 S. (Erfurter theol. Studien Hrsg. von E. Kleindemid u. H. Schürmann 2) kart.
- Klausner, Erich:** Von Pius XII. zu Johannes XXIII. 2. Aufl. — Berlin: Morus-Verl. (1958.) 112 S. 80 brosch. 2,90 DM.
- Krause, Wilhelm:** Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. — Wien: Herder (1958) 320 S. kart. 28,— DM.
- Läpple, Alfred:** Kirchengeschichte in Dokumenten. Samml. kirchengeschichtl. Quellen für Schule u. Studium. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1958). 478 S. 80 Lw. 19,80 DM.
- Millot, René P.:** Das Heldenlied der Mission (L'Épopée missionnaire, deutsch. Ins Deutsche übers. von R. Hutter) Abenteuer u. Missionen im Dienste Gottes vom heiligen Paulus bis Gregor XV. Die Texte sind ausgew., übers. u. mit Anm. vers. von René P. Millot. — Aschaffenburg: Patterloch (1959): 398 S. 80 (Texte zur heiligen Geschichte.) Lw.
- Newman, John Henry Kardinal:** Predigten (deutsch.) Gesamtausg. (Übers. von der Newman-Arbeitsgem. der Benediktiner von Weingarten. 2. Predigten zu Tagesfragen. Bd. 9 d. ganz. Werkes.) — Stuttgart: Schwaben-Verl. (1958). 446 S. 80 (Peter- und Paul-Bücherei.) Lw. Bei Subskription 18,— DM, als Einzelband 20,— DM.
- Schmeljow, Ivan:** Wanja im heiligen Moskau (Ljeto Gospodnje. Das Jahr des Herrn, deutsch). Der Roman meiner Jugend. (Übertr. von Rudolf Karmann.) — Freiburg: Herder (1958). 544 S. 80 Lw. 22,— DM.
- Ziegler, Adolf W.:** Neue Studien zum ersten Klemensbrief. — München: Manz 1958. 144 S. 80 brosch. 10,80 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Kopp, Klemens: Die heiligen Stätten der Evangelien. — Regensburg: Pustet (1959). 504 S. 80 Lw. 35,— DM.
- Leist, Fritz: Moses — Sokrates — Jesus. Um die Begegnung mit der bibl. u. antiken Welt. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1959). 448 S. 80 Lw. 17,80 DM.
- Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von Johannes B. Bauer. (1. Aufl.) — Graz, Wien, Köln: Verl. Styria (1959). 959 S. 80 Lw. 39,50 DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. — Paderborn: Schöningh 1959. 279 S. 80 brosch. 15,50 DM, Lw. 18,50 DM, Theologenausg. 15,50 DM.
- Diekamp, Franz: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 11./12. Aufl., hrsg. von Claudius Jüssen. Bd. 2. — Münster/Westf.: Aschendorff (1959). IX, 614 S. 80 (Lehrbücher z. Gebrauch b. theol. Studium.) kart. 27,— DM, Hlw. 29,— DM.
- Geiselmann, Josef Rupert: Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostol. Tradition in der Form der kirchl. Verkündigung — das Formalprinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn. — Freiburg: Herder 1959. XIV, 369 S. 80 (Die Überlieferung in der neueren Theologie. Hrsg. von Josef Rupert Geiselmann. Bd. 3.) kart. 28,— DM.
- Grosche, Robert: Et intra et extra. Theologische Aufsätze. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1958. 340 S. Lw. 24,— DM.
- Hengstenberg, Hans Eduard: Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. Mit e. Vorwort v. L.-B. Geiger O.P. — München, Salzburg, Köln: Anton Pustet (1958). 168 S. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen) engl. brosch. (Preis?).
- Herrig, Johannes: Der Geist gibt Zeugnis. Der dunkle Glaube ist Licht. — Paderborn: Schöningh (1959). 132 S. 80 Lw. 7,80 DM.
- Laurentin, René: Kurzer Traktat der marianischen Theologie (Court Traité de theologie mariale, deutsch). Übers. von Georg Englhardt. — Regensburg: Pustet 1959. 214 S. 80 kart. 9,50 DM, Lw. 12,— DM.
- Le Trocquer, René: Was bist du, Mensch? (Home, qui suis-je, deutsch.) Christl. Lehre vom Menschen. — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 138 S. 80 (Der Christ in der Welt. Reihe 1, Bd. 1.) brosch. 3,80 DM, Subskriptionspreis 3,40 DM.
- Das Mysterium des Fegfeuers (Le Purgatoire, profond mystere, deutsch. Ins Deutsche übertr. von Rudolf Vey). Mit Beitr. von Andreas Bourcois-Mace (u. a.) — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 156 S. 80 (Bibliothek Ekklesia. Bd. 9).

Schäfer, F. M.: Es ist Licht genug. Gespräche über den Glauben und seine vergessene Tiefe. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1959). 307 S. Lw. 85,— S., 13,80 DM, 13,80 Sfr.

Scheeben, Matthias Joseph: Gesammelte Schriften. In Gemeinschaft mit . . . hrsg. von Josef Höfer. Bd. 3. (Handbuch der kath. Dogmatik. Buch 1. Theol. Erkenntnislehre. 3. Aufl., hrsg. u. eingel. von Martin Grabmann. Mit e. Vorw. zum Handbuch der Dogmatik von Josef Höfer.) — Freiburg: Herder (1959). LIX, 510 S. 80 Lw. 33,50 DM, brosch. 34,50 DM.

## PASTORALTHEOLOGIE

- Bechner, Hubert SJ.: Liebe und Ehe in der modernen Literatur. — Frankfurt a. M. Knecht, Carolusdr. (1959). 64 S. 80 Ppbd. 4,80 DM.
- Fehringer, Alfons SAC.: Die Klosterpfarre. Der Pfarrdienst der Ordensgeistl. nach geltendem Recht mit e. geschichtl. Überblick. — Paderborn: Schöningh 1959. 175 S. 80 Zugl. Kanon. Diss. München, brosch. 13,— DM.
- Nietert, Bernhard: Der neue Lehrer. Eine hist.-pädagog. Studie über Johannes von La Salle, den Vater des Lehrerstandes. (Mit e. Beil.: Besinnliches für jeden Erzieher.) — Schloß Birkeneck, Post Hallbergmoos b. Freising: Birkenverl. (1958). 94,40 S. 80 (Kath. Erziehergemeinschaft in Bayern. Schriftenreihe des berufswiss. Arbeitskreises. H. 3.) kart. 2,— DM.
- Rolevinck, Werner: Die seelsorgerliche Führung der Bauern. Bauernspiegel (De regime rusticorum, deutsch). Übers. u. komm. von Egidius Holzapfel. Mit e. Vorw. von Linus Bopp. — Freiburg: Herder (1959). XI, 110 S. 80 (Schriften zur Religionspädagogik und Seelsorge. Abt.: Klassiker der Seelsorge u. Seelenführung. Bd. 2.) kart. 9,80 DM.
- Rusch, Paul: Kirche im Gebirge und anderswo. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1959). 238 S. 80 Lw. 78,— S., 14,— DM, 14,— Sfr.
- Wimmer, Otto: Handbuch der Pfarrseelsorger und Pfarrverwaltung. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1959). 289 S. 80 Lw. 78,— S., 14,— DM, 14,— Sfr.

NEUERSCHEINUNG

Anton Hilckman

## Vom Sinn der Freiheit und andere Essays

Gedanken über Sinn und Ziel des Menschseins  
in Leben und Geschichte

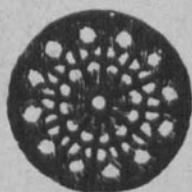
218 Seiten, kart. 8,80 DM, Leinen 10,50 DM

Der durch seine philosophischen Beiträge in „Hochland“ und anderen Zeitschriften bekannte Verfasser, Ordinarius für vergleichende Kulturwissenschaft an der Mainzer Universität, bietet in diesen Essays, die aus Rundfunkvorträgen im Südwestfunk erwachsen sind, Besinnungen über weitreichende Lebensfragen: Freiheit, Begeisterung und Fanatismus, Pflicht, Leidenschaft, Glück, Bildung, Politik, Technik, Sinn der Geschichte. Die aufgelockerte, gesprächsartige Weise der Behandlung, die dennoch Ernst und Tiefe der Fragen sichtbar werden läßt, hat bei den Funkvorträgen lebhaften Widerhall gefunden und zahlreiche Wünsche nach einer Buchausgabe hervorgerufen. Es ist zu hoffen, daß die Veröffentlichung namentlich der studierenden jungen Generation viel Anregung und Hilfe zur Formung eines christlichen Menschenbildes und zur Lebensbewältigung bieten wird.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLASMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938**

**Kath. Theologie  
und Liturgik**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt  
Fernruf 4492**

**Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung**



**Spezialhaus für  
Mittelmoselweine  
R. Lentzen-Deis  
K.-G.  
Bernkastel-Kues  
an der Mosel**

**Mohweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mohweine**

NEUERSCHEINUNG

**Pilgerfahrt zum Hl. Rock**

Ein Schullesebogen, herausgegeben vom  
Verband der kath. Lehrerschaft  
Deutschlands, Bez.-Verb. Trier

32 Seiten, 9 Kunstdruckbilder, kart. 0,70 DM

Der Lesebogen versucht den Kindern des 5.-8. Schuljahres Sinn und Geschichte der Wallfahrt zum Hl. Rock nahezubringen. Diesem Ziel wird das Heft mit seinen lebendig gestalteten Beiträgen und dem unterstützenden Bildmaterial gut gerecht. Die hochwürdige Geistlichkeit sollte allen Lehrpersonen die Durcharbeitung mit ihrer Klasse warm empfehlen oder auch den eigenen Religionsunterricht dazu benutzen.

Durch alle Buchhandlungen

**Paulinus-Verlag Trier**



IHB DZ  
Bibliotheca  
Trierensis  
3. JULI 1959  
Clericis

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

68. JAHRGANG PASTOR BONUS

1959 HEFT 4

## INHALT

### AUFSATZE

*Wilhelm Breuning, Trier*

Neue Wege der protestantischen Theologie  
in der Praedestinationslehre

*Josef Lortz, Mainz*

Evangelische Kritik am katholischen Begriff der Einheit

### KLEINERE BEITRÄGE

*Alfons Deissler, Freiburg i. Br.*

Micha 6,1-8: Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um das  
rechte Bundesverhältnis

Die religiöse Betätigung der Jugendlichen  
vor und nach der Schulentlassung

### BERICHTE

*Franz Mußner, Trier*

„Frühkatholizismus“

*Rudolf Haubst, Mainz*

Über die letzten Jahre des Nikolaus von Kues

Besprechungen

PAULINUS - VERLAG TRIER



**Möbeltransporte In- und Ausland**  
**Verzollung · Verpackung · Lagerung**

**Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel**

Gegr. 1899 · Telefon: 3168 u. 3169

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfehlte sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
 geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „**Trierer Theologische Zeitschrift**“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homileik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „**Trierer Theologische Zeitschrift**“ erscheint jährlich in 6 Hefen (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. **Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Neue Wege der protestantischen Theologie in der Praedestinationslehre

Von Dozent Wilhelm Breuning, Trier

Unsere Untersuchung soll sich beschränken auf systematisch und historisch dogmatische Werke. Für die Auswahl der ausführlich zu behandelnden Theologen ist uns maßgebend, ob in ihren Werken wirklich neue Wege beschritten werden. Bei den historischen Arbeiten kommen nur solche in Betracht, deren Bedeutung über einen begrenzten historischen Raum hinausreicht. Diese Forderung scheint uns das Buch des Lutheraners Gotthard Nygrens, eines jungen schwedischen Gelehrten, zu erfüllen. Es trägt den Titel: Das Praedestinationsproblem in der Theologie Augustins<sup>1</sup>.

In der spekulativen Behandlung der Frage hat die reformierte Theologie ein deutliches Übergewicht über die Theologie der Lutheraner<sup>2</sup>. Auch das ist verständlich. Vor nicht allzu langer Zeit war die Meinung noch vorherrschend, daß der Satz der doppelten Praedestination das Zentraldogma der reformierten Orthodoxie sei<sup>3</sup>. In eigenartigem Kontrast dazu stand die Tatsache, daß man das Zentraldogma möglichst aus der

<sup>1</sup> (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 5) Göttingen 1956. Von begrenzter Bedeutung sind: Pannenberg, Wolfhart, Die Praedestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung. (Forsch. z. Kirchen- und Dogmengesch. Bd. 4) Göttingen 1954. Vgl. dazu Besprechung in *TrThZ* 65 (1956) 122. — Ferner: Walser, Peter, die Praedestination bei Heinrich Bullinger. (Studien z. Dogmengesch. u. systematischen Theol. Bd. 11) Zürich 1957. Vgl. dazu *TrThZ* 67 (1958) 122. — Pannenberg, Wolfhart, Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Praedestinationsbegriff bei Luther. In: *Kerygma und Dogma* 3 (1957) 109—139. — Überholt durch die Studie Nygrens erscheint uns: Diem, Harald, Augustins Interesse in der Praedestinationslehre. In: *Theol. Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München 1936, 362—381. — Wolf, Ernst, Erwählungslehre und Praedestinationsproblem. In: *Theol. Existenz Heute, Neue Folge* 28 (1951) 63—94.

<sup>2</sup> Für die Lutheraner vgl. Elert, Werner, *Der christliche Glaube*. Hamburg 1956<sup>3</sup>, der stark in der Linie der luth. Orthodoxie bleibt. — Althaus, Paul, *Die christliche Wahrheit*. Bd. 2. Gütersloh 1948, der zwar spürbare Sympathie für die thomistische Lösung hat, aber dann doch schließlich sich für eine Allbeseligungslehre entscheidet. Siehe auch die Besprechung der Dogmatik, Karl Barths, Bd. 2, 2 von Mezger, Manfred: *Gottes Gnadenwahl*. In: *Verkündigung u. Forschung. Theol. Jahresber.* 1—2. München 1949, 89—96. — Mit Karl Barth beschäftigt sich auch kritisch, im Ganzen zustimmend: Gloege, Gerhard, *Zur Praedestinationslehre Karl Barths*. In: *Kerygma u. Dogma* 2 (1956) 193—217. 233—255.

<sup>3</sup> Vgl. Walser, Die Praed. bei Bullinger, 9. Siehe dort die Lit.-Hinweise auf Schweizer, Alexander, *Die protestantischen Centraldogmen*, erste Hälfte. Zürich 1854. Siehe auch bei Walser S. 17 über Ritschl, Otto, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. 3. Bd. Göttingen 1926.

Verkündigung herauslassen wollte. Beides hat sich heute geändert<sup>4</sup>. Unter den Versuchen, die reformierte Praedestinationslehre neu zu orientieren, ragen die Bemühungen der beiden bedeutendsten systematischen Theologen innerhalb der reformierten Theologie so heraus, daß wir die Darstellung weithin um sie konzentrieren können: die beiden Schweizer Theologen Karl Barth und Emil Brunner<sup>5</sup>. Innerhalb dieser Gliederung wird es möglich sein, das Bild da und dort zu ergänzen, indem wir auch andere Theologen zu Wort kommen lassen.

## I.

Nygren geht von zwei Gegebenheiten aus: Eine Praedestinationslehre gibt es schon in der Schrift. Eine Praedestinationsproblematik findet sich erstmalig in den Werken Augustins. Also muß man daraus schließen, daß die Praedestinationslehre an sich nicht unbedingt etwas Problematisches haben muß. Dann erhebt sich aber die Frage: Wie kommt es, daß die Praedestinationslehre bei Augustin mit einer bis dahin unbekannten Problematik belastet ist?

Hören wir zunächst, was Nygren unter dem Praedestinationsproblem versteht: „Mit dem Ausdruck Praedestinationsproblem bezeichnen wir also das theologische Problem, welches entsteht, wenn der Praedestinationsgedanke die kirchliche Verkündigung von der Gnade derartig prägt, daß ihre Mahnung zu Glauben und Handeln sinnlos erscheint, da Glaube und Werke, durch Gott von Ewigkeit vorherbestimmt, als von menschlicher Willensentscheidung prinzipiell unabhängig gefaßt werden, wobei gleichzeitig der Gedanke der universalen Geltung der Gnade problematisch wird.“<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. Kreck, Walter, Die Lehre von der Praedestination. In: Theol. Existenz Heute. Neue Folge 28 (1951) 37–62. — Weber, Otto, Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung. In: Theol. Existenz Heute. Neue Folge 28 (1951) 9–36.

<sup>5</sup> Wir beschränken uns bei beiden Theologen auf die in ihren letzten Schriften über die Praedestination geäußerten Ansichten, da es uns nicht darum geht, die Entwicklung beider Theologen darzustellen. Für Barth ist dies auf kath. Seite schon verschiedentlich geschehen. Wir führen nur die neuesten Werke an: Bouillard, Henry, Karl Barth. 3 Bde. Aubier 1957. Für die Praed.-Lehre siehe besonders den Teil: Parole de Dieu et Existence humaine. 1<sup>ère</sup> partie = 2. Bd. des Gesamtwerks. — Küng, Hans, Rechtfertigung (Horizonte 2) Einsiedeln 1957. — Von Balthasar, Hans Urs, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1951. — Für Barth und Brunner: Volk, Hermann, Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner. In: Das Konzil von Chalkedon. Bd. 3. Hrsg. v. Aloys Grillmeier u. Heinrich Bacht. Würzburg 1954, 613–673. — In den angegebenen Werken finden sich weitere Lit.-Hinweise.

<sup>6</sup> Nygren, Praed.-Problem, 12.



Wenn man diese Formulierung überdenkt, merkt man, daß es durchaus nicht selbstverständlich ist, das Praedestinationsproblem vom Sinn der kirchlichen Verkündigung her zu bestimmen. Vielen wird das Problem der Gerechtigkeit Gottes in der Praedestination oder das der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Schuld bedrängender erscheinen. Zwar hebt Nygren mit Recht hervor, daß das Praedestinationsproblem nicht zusammenfällt mit dem philosophischen Theodizeeproblem oder mit dem gleichfalls philosophischen Problem der Willensfreiheit. Das Praedestinationsproblem ist ein theologisches Problem, das seine Wurzel in der kirchlichen Verkündigung von der Gnade hat<sup>7</sup>. Aber es gibt verschiedene Dinge, die problematisch werden, wenn man die Gnade so auffaßt wie etwa Augustin. Man wird also den besonderen Ausgangspunkt Nygrens im Auge behalten müssen, die Frage nach dem Sinn der kirchlichen „Mahnung zu Glauben und Handeln“.

Augustins Anschauungen von der Praedestination gehen nicht glatt auf. Wie formuliert Nygren die sich bei Augustin findende Paradoxie? Er sagt: Die augustinische Theologie hat zwei Pole. Der eine konzentriert sich um den Begriff des Verdienstes — oder besser: des Verdienten, denn auch etwas Negatives, eine Strafe, kann verdienftermaßen treffen. Der andere Pol konzentriert sich um den Begriff der Gnade. Während für die Frage, ob etwas verdient ist, letztlich die Verantwortlichkeit des freien Willens entscheidet, ist das, was aus Gnade geschieht, ganz und gar von Gott gewirkt. Die Gnade „räumt dem Menschen also keine selbständige Urheberschaft ein, während der Meritumaspekt prinzipiell voraussetzt, daß der menschliche Wille als selbständiger Faktor im Kausalzusammenhang betrachtet wird“.<sup>8</sup> Im Kraftfeld dieser beiden Pole ist das Praedestinationsproblem ausgespannt.

Wichtig ist hier vor allen Dingen, daß Nygren den Verdienstgesichtspunkt mit der Betrachtung des „Willens als selbständigen Faktor im Kausalzusammenhang“ verbindet. An einer anderen Stelle hebt er hervor, daß Augustin „etwa dreißig Jahre lang in demselben Gedankenschema weitergearbeitet hat, ohne von dieser Paradoxalität sichtbar beschwert zu sein“.<sup>9</sup> Wenn Nygren damit meint, daß für Augustin die Tatsache der Willensfreiheit nie sonderlich problematisch war, so ist dem sicher recht zu geben. Aber Augustins ständige, immer wieder erneuten, von Nygren so eindringlich dargestellten Bemühungen um die Praedestination, zeigen doch, daß die unleugbare Spannung in Augustins Praedestinationslehre ihren Urheber nicht unbeschwert ließen; nur scheint er ihre Probleme

---

<sup>7</sup> A. a. O. 69—86.

<sup>8</sup> A. a. O. 73.

<sup>9</sup> A. a. O. 48.

nicht da gesucht zu haben, wo wir sie suchen. Insofern wäre es lohnend, auch einmal darzustellen, wo Augustin seine eigenen Probleme sieht, nicht nur, wo wir sie heute sehen.

Augustins typische Praedestinationsproblematik ist nicht abzuleiten aus der Lehre des NT. Das ist das Ergebnis eines Abschnitts, der vor allem die paulinischen Praedestinationsstellen untersucht<sup>10</sup>. Vorbestimmt — im Sinn der Paulusbriefe — ist Gottes Ratschluß, in Christus alles zusammenzufassen. Vorbestimmt ist der Berufene, dem Bild des Sohnes gleich zu werden. Berufen ist, wer dem Evangelium glaubt<sup>11</sup>. Paulus schildert das alles nicht in kausal-theoretischen Kategorien, in denen ein lückenloser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen dargestellt werden soll, sondern in personalen Kategorien, wo das Re-agieren des Menschen auf die Initiative Gottes hin nicht den Gnadencharakter der Rechtfertigung bedroht, sondern so selbstverständlich voraussetzt, wie das Empfangen das Geben.

Die Betonung des Verdienstgedankens bei Augustin zwingt Nygren, sich bei Paulus auch mit der Lehre vom Gericht nach den Werken auseinanderzusetzen. Wenn er nun hier erklärt, daß der Lohn, der einem christlichen Leben folgt, im Sinn des NT nur ein reines *post hoc* und in keiner Weise ein *propter hoc* sei — so wie auf einen Arbeitstag am Abend einfach die Lohnauszahlung folgt<sup>12</sup>, so zeigt eben dies schlichte Beispiel, wie gekünstelt Nygrens Auslegung hier ist. Einen Lohn, bei dem nichts Anerkennenswertes belohnt wird, kann man sich wohl schlecht vorstellen.

Dennoch, ein Ergebnis dieses exegetischen Teils von Nygrens Untersuchung bleibt wichtig: Das NT sieht dort, wo Augustin und die spätere Praedestinationslehre ihre Schwierigkeiten haben, offenbar keine Probleme<sup>12a</sup>. Die Interpretation der Kapitel 9—11 des Römerbriefs von einer bestimmten Anschauung der Gnadenlehre her war weder der Praedestinationslehre noch der Erfassung dieser Kapitel zuträglich.

Wir haben schon einige Hinweise darauf, in welcher Richtung Nygren sich die Entstehung des Praedestinationsproblems bei Augustin vorstellt, erhalten. Dem personalen Denken der Schrift steht ein anderes theoretisches, mit kausalen Kategorien arbeitendes gegenüber. Nygren fährt dann fort: Augustin hat eine religionsphilosophische Synthese versucht. Er will eine aus der griechischen Geisteswelt überkommene „natürliche

<sup>10</sup> A. a. O. 103—137.

<sup>11</sup> Die wichtigsten Paulus-Stellen: Röm 8, 28—30. I Kor 2, 6—9. Eph 1, 3—14.

<sup>12</sup> Praed.-Problematik, 122—125.

<sup>12a</sup> Das bedeutet nicht, daß Röm 9 ff. keine schwierigen Fragen an die Exegese stelle, nur wird man Nygren zustimmen, indem man die paulinischen und augustinischen Probleme nicht einfach identifiziert.

Theologie“ mit einer christlichen Theologie verbinden. Das griechische Denken fand das unveränderlich Göttliche im Ordnungszusammenhang der Welt. In der teleologischen Betrachtung werden alle Glieder auf ein Ziel zurückgeführt, das die in sich geschlossene Ordnung der Welt begründet. Das Verhältnis der Glieder und des Zieles untereinander wird in ontologisch-kosmologischen Kategorien der Abhängigkeit und Verursachung vom Höheren zum Niederen ausgedrückt. Die Über- und Unterordnung läßt auch Wertkategorien hervortreten. Augustin — so lautet Nygrens Antwort<sup>13</sup> — hat dieses Denken als solches nie in Frage gestellt, sondern zu seinem christlichen Glauben, auch seiner Gnadenverkündigung, in Beziehung gesetzt. Von hier aus war es ihm möglich, im ontologischen Schema von *causa prima* und *causa secunda* eine relative Selbstständigkeit der *causa secunda* innerhalb des von der *causa prima* geordneten und regierten Ganzen anzunehmen. Aber dennoch gibt es eine Stelle, wo diese Zusammenschau durchbrochen ist: Im Gericht nach den Werken steht der Mensch allein, nicht neben der *causa prima*, sondern in einer „absoluten Selbstständigkeit“,<sup>14</sup> er allein unter dem Gesetz, nach dem er gerichtet wird. Was in der ontologischen Betrachtung also möglich war, die harmonische Zusammenschau von *causa prima* und *causa secunda*, ist auf der ethisch-religiösen Ebene nicht möglich: Wenn hier der Mensch als *causa* betrachtet werden soll, ist er ohne die *causa prima* für sich verantwortlich — nach seinem eigenen Verdienst, um der Gerechtigkeit Gottes willen. Soweit Nygrens Augustinus-Interpretation.

Aber das ist letztlich doch wieder die Neuformulierung der augustini-schen Praedestinationsparadoxie, so wie Nygren sie auffaßt, nicht ihre Erklärung. Erklärt ist nur die eine Seite: wie Augustins Vorstellungen von der Vorherbestimmung und vom Wirken der Gnade im Menschen zusammenhängen mit einer bestimmten Vorstellung von der Herrschaft Gottes und der Art, wie er sie lenkend-verursachend ausübt in der Welt, besonders der geistigen Welt. Man kann nur begrüßen, wie hier der Versuch gemacht ist, die Kontinuitätlichkeit und Einheitlichkeit des philosophischen und theologischen Denkens Augustins zu zeigen. Lange genug herrschte in der Augustinforschung eine Trennungstendenz mit der unfruchtbaren Fragestellung: War Augustin ein christlicher Denker oder Neuplatoniker?<sup>15</sup>

Man wird Nygren auch gern recht geben, wenn er zeigt, daß diese Synthese dennoch nicht überall unter dem Zeichen der Harmonie geschehen ist. Im andern Fall wäre dies sogar ein schlechtes Zeichen, entweder für Augustin als christlichen Denker oder für den Glauben, der

<sup>13</sup> A. a. O. 289.

<sup>14</sup> A. a. O. 289.

<sup>15</sup> Siehe dazu a. a. O. 21—33.

mehr zu sein beansprucht als Philosophie. Aber ob Nygren den Hiatus glücklich bestimmt hat, wenn er ihn schließlich im Verdienstbegriff sieht?

Der Verdienstbegriff habe seinen Platz nur im Kausaldenken. Er ordne sich jedoch nicht dem sonst bei Augustin durchgängigen Kausaldenken ein, in dem das Handeln der Zweitursachen sich je nach deren Art unter der Herrschaft der Erstursache vollzieht. Das wäre Nygrens These auf eine kurze Formulierung gebracht. Aber gerade dieser Punkt, daß der Verdienstbegriff seinen Platz nur im Kausaldenken habe, ist bei Nygren nicht Ergebnis einer Untersuchung, sondern offenbar vorausgesetzt. Dabei müssen wir ihm einräumen, daß er den Verdienstbegriff Augustins nicht von vorneherein negativ unter abwertenden Vorzeichen sieht, wie er überhaupt bemüht ist, sich jeder Voreingenommenheit zu enthalten. Zu diesem Bild erfreulicher Objektivität gehört auch die methodische Gewissenhaftigkeit der Untersuchung. An der Stelle jedoch, wo Nygren mit dem Hinweis auf die Meritumtheologie seine Erklärung beendet, möchten wir eine tiefere, theologische Untersuchung des Meritumbegriffs bei Augustin sehen und über die Gedanken, die sich Augustin über das Verhältnis vom Schöpfer zu seinem Geschöpf macht gerade im Unterschied zu der Art, wie im Neuplatonismus das Verhältnis der abgeleiteten Dinge zur *causa prima* gedacht ist.

Freilich hat Nygren hierzu schon recht Wesentliches in seiner positiven Darstellung der Theologie Augustins, dem letzten Teil seines Buches, gesagt. Als positives Ergebnis ist zu verbuchen: Der Verfasser hat gezeigt, daß Augustins Praedestinationsprobleme nicht nur aus antipelagianischer Polemik erwachsen sind, auch nicht einfach aus der Schrift abgeleitet werden können, sondern ihre Hintergründe haben in einer Begegnung der christlichen Gnadenlehre mit der griechischen Vorstellung vom Verhältnis Gottes zur Welt. Damit wird klar, wie die Lösungen seiner Praedestinationslehre in diesem größeren Zusammenhang gesehen werden müssen. Indem wir das Besondere der damaligen Begegnung sehen, hilft es, das Besondere besser zu sehen, das wir heute auf die Frage antworten sollen: Was will die Wahrheit von der göttlichen Gnadenwahl sagen?

## II.

Gehen wir nun zu den spekulativen Versuchen der heutigen reformierten Theologie über.

Karl Barth<sup>16</sup> trennt sich in seiner Praedestinationslehre schon früh von Calvin. Schon im Römerbriefkommentar ist dies geschehen und von Barth eigens als solches hervorgehoben<sup>17</sup>. Es ist Calvins Lehre von einem

<sup>16</sup> Wir nehmen als Grundlage: Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik. Bd. 2: Die Lehre von Gott, 2. Halbband, Zollikon — Zürich 1946<sup>2</sup>, 1 — 563.

<sup>17</sup> Vgl. Balthasar, Karl Barth, 186.



*decretum absolutum* und die daraus folgende Lehre einer doppelten absoluten Praedestination, zur Seligkeit oder zur Hölle, die Barth von Anfang an ablehnt. Nach Calvin<sup>18</sup> hat Gott vor aller Schöpfung ein solches Dekret gefällt und mit diesem Dekret Menschen und Engel eingeteilt in solche, die selig werden, und solche, die verdammt werden sollen, in Erwählte und Verworfenen. Beide Gruppen verhalten sich unfehlbar ihrer Bestimmung gemäß. Die Verworfenen sündigen durch ihre Schuld. Wenn aber die Verwerfung einen Grund im Menschen fände, wäre auch die Erwählung nicht mehr ganz unabhängig. Gottes Gerechtigkeit bleibt über jede Frage erhaben, ist aber unerforschliches Geheimnis. Auch die Verworfenen dienen der *gloria Dei*. Die Erwählten kommen zur Seligkeit auf Grund der Gerechtigkeit in Christus. Nur für sie ist also Christus das süße Geheimnis der Auserwählung, der Spiegel, in dem sie ihre Erwählung schauen.

Wir brauchen hier nicht der Geschichte der Milderungsversuche und andererseits auch der Verschärfungen innerhalb der reformierten Theologie nachzugehen<sup>18a</sup>. Jedenfalls können wir feststellen, daß heute nicht nur Barth von der Lehre Calvins abrückt, sondern eine Vielzahl reformierter Theologen. Geschichtliche Untersuchungen möchten Calvin entlasten, indem sie ihn milder auslegen, nicht ohne sich dadurch wieder auf andere Weise den Widerspruch Karl Barths zuzuziehen. Wilhelm Niesel<sup>19</sup> und Peter Barth<sup>20</sup> z. B. versuchen darzulegen, für Calvin sei die Erwählungslehre kein so zentraler Lehrpunkt. Otten<sup>21</sup> und Emil Brunner<sup>22</sup> haben darauf hingewiesen — und diese Argumentation dürfte in vielem Recht haben —, daß sich bei Calvin ein doppelter Ansatz zur Praedestinationslehre finde, ein soteriologischer, dem es in erster Linie auf die Gnadenwahl ankomme, und ein anderer von der Gotteslehre her, vom Begriff des freien, souveränen Gottes. Diese zweite Linie habe sich deshalb immer schroffer durchgesetzt, weil Calvin den Fehdehandschuh seiner Gegner angenommen und dann seinen Gottesbegriff mit letzter Konsequenz ver-

<sup>18</sup> Zu Calvins Praed.-Lehre siehe: Otten, Heinz, Calvins theologische Anschauung von der Praedestination. (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus 9, 1) München 1938. — Hauck, W. A., Die Erwählten. Prädestination und Heilsgewißheit nach Calvin. Gütersloh 1950.

<sup>18a</sup> Weber, Hans Emil, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Teil 1, 2 u. 2. (Beiträge zur Förderung christl. Theol. 2. Reihe. Bd. 45 u. 51). Gütersloh 1940 u. 1951. — Hirsch, Emanuel, Geschichte der neueren Evangelischen Theologie. Gütersloh 1949 — 53.

<sup>19</sup> Die Theologie Calvins (Einführung in die ev. Theol. Bd 6), München 1938, 152—173. — Etwas modifiziert in der 2. Aufl. 1957, 161—172.

<sup>20</sup> Die Erwählungslehre in Calvins Institutio von 1536. In: Theol. Aufsätze Karl Barth z. 50. Geb., München 1936, 432—442.

<sup>21</sup> Calvins theol. Anschauung, 131—135.

<sup>22</sup> Dogmatik. Bd. 1: Die christliche Lehre von Gott, Zürich 1946, 350—353.

teidigt habe. Brunner und Karl Barth haben vor allem auch gerügt, der stark christologische Ansatz von Calvins Erwählungslehre sei nicht genug herausgestellt worden. Demgegenüber wendet Barth mit Recht wieder ein, daß dieser Ansatz durch das von Christus letztlich unabhängige Dekret sehr unvollkommen sei; denn was nützt Christus einem, der durch dieses Dekret nun einmal nicht zu den Auserwählten gehört? Für Barth<sup>23</sup> erweckt das Wort Dekret schon Vorstellungen eines Polizeistaates. Es ist ihm ein Stahl-Beton-Klotz, hinter dem wir nicht mehr den lebendigen Willen Gottes erreichen. Hinter ihm steht ein Gott willkürlicher und absoluter Macht, während Gottes Regieren — im Gegensatz zum Tyrannenregiment — sich gerade dadurch auszeichne, „daß er sich wahrhaft königlicher Weise selbst konkret bestimmt und gebunden hat“.<sup>24</sup> Es gibt keinen Oberbegriff „Praedestination“, dessen Unterarten Erwählen und Verwerfen heißen. Es gibt kein Neben- oder Gegenbegriff zu Erwählen.

Und vor allem ist diese neue Erkenntnis wichtig: Die Lehre von einem Dekret mit der daraus folgenden doppelten Praedestination, in der Erwählen und Verwerfen sich symmetrisch entsprechen, entbehrt jeglicher Grundlage in der Schrift. Diese Erkenntnis Barths ist um so verdienstvoller zu werten, als damit das wichtigste Fundament dieser Lehre zusammenbricht, ein Fundament, von dessen Existenz auch solche Theologen, denen es bei Calvins schroffer Lehre nicht mehr so recht geheuer war, noch selbstverständlich überzeugt waren<sup>25</sup>.

Es lassen sich verschiedene Ansätze erkennen, aus dieser Sackgasse der alten calvinistischen Praedestinationslehre herauszukommen. Der eine setzt bei der Kritik am Gottesbegriff des *decretum absolutum* an, hat an sich weniger Schwierigkeiten mit dem Dekret als mit seinem absoluten Charakter und wurzelt, trotz aller Betonung des lebendigen Gottes der Bibel, mehr in philosophischen Voraussetzungen. Der andere Ansatz liegt theologisch ungleich tiefer in der Erkenntnis, daß das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl im NT in wesentliche Beziehung zum Christusgeheimnis gesetzt ist.

Die erste der genannten beiden Richtungen hat auf dem Calvinistenkongreß von 1936 in Genf<sup>26</sup> stark die Gemüter bewegt. Sie wurde vertreten von Peter Barth mit der These, man dürfe die von der Schrift ge-

---

<sup>23</sup> Kirchl. Dogm. 2,2, 199.

<sup>24</sup> A. a. O. 53.

<sup>25</sup> Otten, Calvins theol. Anschauung, 87. — Niesel, Theologie Calvins 1. Aufl.

<sup>26</sup> Vgl. Karl Barth, Kirchl. Dogmatik 2, 2, 207—210. — Der Vortrag von Peter Barth ist gedruckt in den Kongreßakten: *De l'Election Eternelle de dieu*, Genf 1936, 21.—47. Siehe besonders S. 42—47 und das Schlußwort zur Diskussion S. 70—74.

lehrte Praedestination nicht in der starren Form Calvins interpretieren, sondern müsse sie aktuell verstehen. Nach Karl Barths guter Charakterisierung<sup>27</sup> wird „an die Stelle des von Ewigkeit her gleichsam eingefrorenen und also fixen göttlichen Beschlusses die Vorstellung von dem fort und fort, je und je lebendig beschließenden, von dem freien und freibleibenden göttlichen Herrn“ gesetzt. Diese Auffassung hat sicher Berührungspunkte mit dem Satz des Duns Scotus: *Idem est Deum praedestinare et praedestinasse et praedestinatum esse*<sup>28</sup>. Karl Barth kritisiert aber mit Recht, daß diese Auffassung nicht zu einer wesentlich andersartigen Sicht der Praedestination führe als die im geschehenen *decretum absolutum* sich aussprechende Lehre. Die aktuelle Praedestination stellt vor das Dilemma: entweder ein Willkür-Gott, demgegenüber man bei dem Gott des *decretum absolutum* wenigstens noch weiß, wo man dran ist, oder Gott, der nun doch seine Entscheidungen jeweils von denen der Menschen abhängig macht. Mit Humor, gemischt mit einem Schuß Ironie, schildert Karl Barth die abschließende Reaktion des Kongresses auf die These von der aktuellen Praedestination. Ein letzter Erklärungsversuch Peter Barths führte dazu, „daß sie nun erst recht voll Zornes wurden, schrien bei zwei Stunden und sprachen, es müsse bei dem unbeweglichen doppelten Dekret als dem ewigen Willen Gottes sein Bewenden haben“.<sup>29</sup>

Der Versuch, das Praedestinationsproblem neu zu sehen vom Christusgeheimnis her, wurde auf dem gleichen Kongreß von Pierre Maury<sup>30</sup>, einem Pfarrer aus Paris, unternommen. Er will es vermeiden, abstrakt über den Begriff der Wahl Gottes zu reden. Es gibt nur eine Erwählung in Christus. Außerhalb Christi gibt es weder Erwählung noch Erkenntnis der Erwählung. Daß wir in Christus unsere Erwählung erkennen, hatte auch Calvin gesagt. Neu ist hier, daß es eine Erwählung nur in Christus gibt. Diese Erwählung in Christus hat aber für Maury einen doppelten Charakter: den Charakter von Annahme und Verwerfung. Unter dem Kreuz Christi, unter dem sich alle finden, wird der Unglaube, der sich in allen findet, verworfen, indem Christus selbst diese Verwerfung auf sich nimmt. Erwählt wird der Glaube, der sich als Gnadengeschenk Christi in den an sich ungläubigen Menschen findet. Es läßt sich natürlich nicht verkennen, daß hier gefragt wird: „Was wird erwählt?“, nicht: „Wer wird erwählt?“ Dennoch scheint diese Frageverschiebung zunächst einmal

<sup>27</sup> A. a. O. 210.

<sup>28</sup> Opus Oxoniense 1 d. 40 (ed. Vivès: Opera Omnia. Paris 1891—95. Bd. 10, 681). Vgl. Pannenberg, Praed.-Lehre des D. Skotus, 61.

<sup>29</sup> Kirchl. Dogm. 2,2, 209.

<sup>30</sup> Ins Deutsche übersetzt: Erwählung und Glaube. Theol. Studien. H. 8. Zollikon-Zürich 1940.

nicht schlecht, denn sie nimmt die Frage aus dem hoffnungslos isolierten Fragebereich, in den sich die Praedestinationslehre verloren hatte, heraus und stellt sie wieder in Zusammenhang mit der Gnaden- und Heilsordnung in Christus.

Maury hat allerdings auch die andere Frage nicht unterdrückt: Von wem aber hängt es ab, ob wir in Christus sind? Doch hier führt seine Lösung nicht grundsätzlich weiter, so sehr man seinen Worten, die den Charakter des Bekennens im augustinischen Sinn tragen, mit Ehrfurcht begegnen wird. Sachlich laufen sie auf eine Auffassung der göttlichen Alleinwirksamkeit hinaus, die doch wieder wenig mit Christus zu tun hat; denn wir sind es ja, die nach Maurys Auffassung, während Gott wirkt, auf das Kreuz Christi schauen, ohne daß sich vom Kreuz her eine Aktivität entfaltet, die etwas mit unserer Erwählung zu tun hätte.

Ein ähnliches Problem spürt Heinrich Vogel<sup>31</sup>. Bei ihm kommen dabei schließlich zwei Arten von Erwählung heraus, die „in kontrapunktischer Beziehung zueinander erkannt und anerkannt“ sein wollen: eine *praedestinatio dialectica* und die *praedestinatio gemina*. „Die Erwählung der in sich selbst der Verwerfung Schuldigen in Christus wäre wohl zu bezeichnen als *praedestinatio dialectica* in der Beziehung des Erwählungs- und Verwerfungsurteils auf ein und dieselbe Person. Die Erwählung der einen und die Verwerfung der anderen wiederum, und zwar als in dem ewigen Ratschluß Gottes vollzogen, wäre bezeichnet durch die *praedestinatio gemina*.“ Wie aber dieser kontrapunktische Satz klingen soll, konnte Vogel nicht zeigen, sondern im Unisono ging es über die „toll gewordene ratio“ her, die aus beiden eine *praedestinatio simplex* gemacht habe.

Viel gründlicher und mit einer ganzen Reihe von Variationen führt Karl Barth das christologische Thema in der Komposition seiner Erwählungslehre durch. Es ist — daran besteht kein Zweifel — das beherrschende Thema und Motiv. Christus ist der erwählende Gott. Christus ist aktives Erwählungsprinzip. Christus ist dies aber nicht nur als Gott, sondern von Ewigkeit schon im Hinblick auf seine Inkarnation. Christus ist auch der erwählte Mensch. Christus ist der einzig Erwählte. Christus ist das letzte Ziel aller Erwählung. Christus ist die Bestimmung aller Erwählten. Christus ist schließlich auch der einzig Verworfenen. In Christus gehört die Verwerfung aller anderen der Vergangenheit an. — Gehen wir die einzelnen Sätze durch.

Christus ist der erwählende Gott. Gerade hierauf legt Barth sehr großen Nachdruck. Erst wenn Christus als der erwählende Gott gesehen wird, haben wir die Sicherheit, daß das in Christus beschlossene und aus-

<sup>31</sup> Praedestinatio gemina. In: Theol. Aufsätze Karl Barth z. 50. Geb., München 1936, 222—242. Die ff. Zitate auf S. 231.



geführte Heil wirklich auch der einzige Weg Gottes mit der Menschheit ist. Im Hintergrund lauert hier natürlich noch die Angst vor einem Dekret, das außerhalb der Sphäre gefaßt sein könnte, die uns in Christus geoffenbart ist. Die These Barths von Christus als von dem erwählenden Gott korrespondiert mit seiner Auffassung, daß uns Gott nur in Christus offenbar ist, daß es aber der ganze Gott ist, der sich uns in Christus zwar geheimnisvoll, aber ganz geoffenbart hat. Damit erklärt es sich, daß Barth nicht daran denkt, den Vater und den Heiligen Geist als Subjekt der Erwählung auszuschließen. Doch innerhalb seines „Systems“ muß er einen besonderen Nachdruck auf die Tatsache legen, daß der Sohn wählt. Er kann auch einige Schriftstellen anführen, wo der Sohn als der Wählende erscheint<sup>32</sup>. Demgegenüber steht aber die Tatsache, daß in der Schrift an den Stellen, die sich eindeutig auf die ewige Erwählung beziehen<sup>33</sup>, immer der Vater das Subjekt der Wahl ist. Diese Tatsache übergeht Barth. Wenn wir so mit der Schrift lieber den Vater als das Subjekt der Wahl bezeichnen, dann glauben wir die christologische Linie der Erwählungslehre nicht zu verlassen, denn es ist ja der Vater, der nur deshalb Vater ist, weil er der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist.

Der beharrliche Nachdruck, daß der Sohn vornehmlich das Subjekt der ewigen Erwählung sei, hat indes noch einen anderen Grund. Wenn man versucht, genau zu bestimmen, wer das wählende Subjekt in der Gnadenlehre Barths ist, merkt man, daß dies nicht mit präziser Klarheit möglich ist. Es ist jedenfalls nicht der Sohn allein, sofern man ihn als Person innerhalb der Trinität betrachtet. Einen Schritt weiter kommt man schon, wenn man ihn als den *Deus incarnandus* sieht. Aber auch hier bleibt Barth noch nicht stehen. „Es gibt ein... Drittes zwischen der ewigen, keiner Erwählung bedürftigen Gottheit Christi und seiner erwählten Menschheit, und das ist eben jenes Sein Jesu am Anfang bei Gott, jener Akt des göttlichen Wohlgefallens, in ihm die Fülle der Gottheit wohnen zu lassen, jener von Gott mit sich selbst geschlossene und also ewige Bund... Eben dieses Dritte fällt aber nicht nur passiv unter die *aeterna Dei praedestinatio*.“<sup>34</sup> Eben dieses Dritte ist schwierig zu definieren. Das müssen wir Barth zugute halten. Ist es der Inkarnationsratschluß? Ist es schon im voraus zur geschichtlichen Gehorsamstat Jesu am Kreuz ein ewiges Gehorsams-Ja des Sohnes dem Vater gegenüber? Schief ist natürlich eine Formulierung wie diese: „Der prae-existierende Gottmensch Jesus Christus, der als solcher der ewige Grund aller göttlichen Erwählung ist.“<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Kirchl. Dogm. 2,2, 113—114. — Barth verweist u. a. auf Joh 13,18. Mt 11,27.

<sup>33</sup> Vgl. Anm. 11.

<sup>34</sup> Kirchl. Dogm. 2,2, 114—115.

<sup>35</sup> A. a. O. 35.

Eben dieses Dritte zwischen der keiner Erwählung bedürftenden Gottheit und der erwählten Menschheit, hat den besonderen Unwillen Emil Brunners<sup>36</sup> erregt. Er sieht — nicht unbegründet — damit den Wert des ganzen geschichtlichen Heilswerks in Frage gestellt, das dann gleichsam nur noch wie ein Reflex ist von etwas längst Entschiedenem. Bouillard<sup>37</sup> sieht hier die Gefahr, das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit sei platonisch mißverstanden. Barth selbst sieht diese Gefahr deutlich genug und beteuert, die ewige Entscheidung sei keine Vorwegnahme der Zeit in die Ewigkeit<sup>38</sup>.

Dennoch sucht Barth hier nach etwas Richtigem, wenn sich die Darstellung auch bisweilen in mehr als bedenklichen Einkleidungen präsentiert. Vielleicht erhalten wir einen Zugang, wenn wir von ihm hören, daß das Erwählen nicht eine Tätigkeit Gottes sozusagen unter anderen sei. Er wehrt sich mit Recht gegen eine Tendenz, der calvinischen Erwählungslehre dadurch ihren Stachel zu nehmen, daß man sie als ein nicht so wichtiges Kapitel abtut. Erwählen ist für Barth die göttliche Grundtätigkeit, hinter der das göttliche Wesen dann noch in seinem Eigensten gesucht werden müßte. Im Erwählen spricht sich Gott aus als der, der er im Innersten ist<sup>39</sup>. Dann ist es allerdings für Barths Theologie auch kein Wunder, daß Christus sowohl diese Tätigkeit ist, als auch deren Grund und Prinzip. Die genannten Gedanken sind nicht ohne Spitze. Sie richten sich gegen eine Erklärung der Gnadenordnung in Christus, bei der Gott im letzten unbeteiligt bliebe. Was macht es dem unendlich reichen Gott schon aus, Gaben zu verteilen? Es kann ihn vollkommen unberührt lassen. Daß aber das Heil in Christus, das in der Inkarnation des Sohnes gründet, nicht eine Gott kalt und unberührt lassende Sache ist, das dürfte der beachtenswerte Gedanke sein, der sich in Barths schildernden Aussagen über das Subjekt der Erwählung äußert. In den Worten scholastischer Theologie könnte man sagen: Die in der Zeit durch die Inkarnation erfolgte Relation zwischen der menschlichen Natur Jesu und der Person des Sohnes Gottes, welche diese Natur zur Natur des Sohnes Gottes gemacht hat, hat eine Veränderung nur auf seiten der menschlichen Natur vollbracht. Denn der freie Ratschluß Gottes, die Menschwerdung in der Zeit Wirklichkeit werden zu lassen und damit eine Vereinigung mit dem Geschöpf Mensch zu schaffen, die bis in Gott selbst reicht, ist im ewigen unveränderlichen Wesen Gottes verankert. Eine Trennung also der zeitlichen Verwirklichung von diesem ewigen Ratschluß beschwört die Gefahr herauf, daß die Inkarnation zwar ein

---

<sup>36</sup> Dogm. 1,376.

<sup>37</sup> Karl Barth. *Parole de Dieu* . . ., 161.

<sup>38</sup> Kirchl. Dogm. 2,2, 124.

<sup>39</sup> A. a. O. 92—93. 101—111.

Ereignis in der Zeit ist, aber für Gott nichts bedeutet. So betrachtet, ist es ein tiefer Gedanke, den ewigen Ratschluß der Erwählung zu verbinden mit dem Ratschluß der Inkarnation und der Erhöhung des Sohnes, nicht anders, als es die Schrift tut<sup>40</sup>.

Daß Christus der erwählte Mensch sei<sup>41</sup>, macht keine Schwierigkeit. Aber auch in diesem Gedankengang legt Barth zunächst den größten Nachdruck darauf, daß er, der erwählende Gott, auch sich als Mensch wählt. Wie viel einfacher ist es da, den Vater als den anzusehen, der den Sohn in seiner Menschheit wählt. Wir können uns Barths Konsequenz nicht zu eigen machen, daß die Erwählung erst dann ein „bekanntes Geheimnis“ sei, wenn Subjekt und Objekt der Erwählung gleich sind. Wir „kennen“ ja den Vater als den Vater Jesu Christi. Wenn der Vater den Sohn in seiner Menschheit erwählt, leuchtet viel deutlicher ein, daß diese Wahl und ihre Folge, die Inkarnation und Erhöhung Christi, erfolgt ist *propter nos homines et propter nostram salutem*.

Wir bejahen auch, daß Christus der einzig Erwählte ist in dem Sinn, daß wir alle nur um seinetwillen und durch ihn erwählt sind. Hier hat Barth die Gelegenheit, auch die geschichtliche Heilstat Christi zu ihrem Recht kommen zu lassen. Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, spricht das Ja der Gnadenwahl zu der von sich aus verworfenen Menschheit, ein Ja, das durch nichts mehr rückgängig zu machen ist. Gott wählt aber den Menschen, damit dieser ihn erwähle. All dies ist sehr positiv bei Barth und verdiente, mehr ausgeführt zu werden. Auch das, was Barth schließlich über die Sendung des Erwählten zu sagen hat, die nicht darin endet, daß der Erwählte passiv mit Seligkeit überschüttet wird, sondern aktiv, dem Bild Christi nachgeformt, in Dienst genommen wird und als lebendiger Dank dem entspricht, wozu er in Christus erwählt wurde.

Was uns aber noch zur Stellungnahme nötigt, ist Barths Lehre vom Verworfenen. Zunächst einmal erscheint uns der Ausdruck „Christus ist der einzig Verworfene“ auf seinen sachlichen Gehalt hin untersucht mehr rhetorisch wirksam als inhaltlich gefüllt, selbst wenn wir die Voraussetzung calvinischer Theologie einberechnen, Christus habe am Kreuz Höllenqualen erduldet. Christus hat die Verwerfung aller auf sich genommen; er hat die nichtige Existenz des Sünders enthüllt; in ihm hat sich Gott für die Sünder selbst preisgegeben. Aber das bedeutet doch nicht, daß Gott sich selbst verworfen hat. Es sei denn, man gebe diesem „Verwerfen“ einen Sinn, der letztlich die furchtbare Möglichkeit einer ewigen Verwerfung ihres Ernstes entkleidet.

<sup>40</sup> Eph 1,3—14.

<sup>41</sup> Kirchl. Dogm. 2,2 124—214.

Was Barth über den Verworfenen ausführt<sup>42</sup>, ist schwer mit ein paar Worten abzutun. Der Verworfene ist der von Gott gnädig nicht gewollte Mensch. Nach Christus ist es eine „unmögliche Möglichkeit“, noch das Leben eines Verworfenen zu führen. Gibt es also keinen Verworfenen? Doch. Es gibt ja noch Menschen ohne Christus, Ungläubige. Aber die sind doch nur vorläufig, jetzt noch verworfen. Gibt es auch endgültig Verworfene? Barth setzt sich mit aller Deutlichkeit von der Lehre der Apokatastasis ab<sup>43</sup>. Wir müssen schon glauben, daß ihm das ernst gemeint ist. Es gibt kein Recht, zu behaupten, Gott müsse alle retten. Und dennoch spricht Barth von der eschatologischen Möglichkeit einer Grenze der Zornüberlieferung<sup>44</sup>, der die Verworfenen verfallen sind, nicht nur im Sinn einer reinen Möglichkeit, sondern als einer positiv begründeten Möglichkeit. Er rückt am Beispiel des Judas den Verworfenen in eine Nähe zu Christus, wie kein Erwählter sie hat. Gerade Judas — er ist aber nur der Typ aller Verworfenen — ist in seinem „Nein“ nun doch — erwählt. Denn dieses „Nein“ habe ja die Handlungsreihe ausgelöst, die zum Erlöser-tod führte.

Hier ist Barths Erwählungslehre auch auf protestantischer Seite auf Kritik<sup>45</sup>, zum Teil sehr scharfe Kritik gestoßen<sup>46</sup>. Auch wir möchten sagen: Wir müssen vor der von der Schrift so eindringlich geschilderten Möglichkeit einer Verhärtung im Unglauben und eines darauf folgenden endgültigen Gerichtes halt machen, auch dann, wenn — wie im Falle Barth — das Thema reizt, es in einer erneuten und letzten Variation zu einem formal grandiosen Finale zu bringen. Aber was bedeutet das gegenüber der Tatsache, daß wir zumindest in Gefahr sind, den Entscheidungsernst des christlichen Lebens — um mit Emil Brunner zu reden — schließlich doch nur zu einem Sturm im Wasserglas zu machen.

Wir müssen aber noch auf etwas Positives hinweisen. Zu dem christologischen Hauptmotiv, das sich durch Barths Erwählungslehre durchzieht, gibt es etwas wie eine Art Gegenmotiv. Es ist geeignet, das Hauptmotiv noch zu unterstreichen. Negativ läßt es sich leicht formulieren: Die Gnadenwahl darf nicht in einem individualistischen Heilsegoismus mißverstanden werden. Im *decretum absolutum* lagen dazu böse Ansätze, ein tief unsozialer Zug: jene glückliche Besitzerklasse, die unbekümmert inmitten derer, denen es nun anders bestimmt war, ihrem unfehlbaren Ziel entgegenwallte. Demgegenüber unterstreicht Barth immer wieder

<sup>42</sup> A. a. O. 498—563.

<sup>43</sup> A. a. O. 462.

<sup>44</sup> A. a. O. 551.

<sup>45</sup> Kreck, Die Lehre von der Praed... 31, und Weber, Die Lehre von der Erwählung..., 37—62, die sonst die Barthsche Lehre annehmen.

<sup>46</sup> Brunner, Dogm. 1, 375—381.



die Solidarität aller<sup>47</sup>. Der Erwählte erfüllt seine Bestimmung nur dann, wenn er sie als Sendung an den jetzt noch Ungläubigen sieht. Dieser Auftrag ist sogar wichtiger als die Bemühung um Heilsgewißheit. In der Situation des Christen bleiben die Gegensätze relativ, den schon Erwählten entsprechen nicht schon endgültig Nichterwählte. In diesem Sinn gibt es unter dem Kreuz keine privilegierten Plätze, weil alle in derselben Eigenschaft dort stehen. Es gibt aber auch keinen, dem dort ein Platz verwehrt würde. Der Mensch kann sich zwar selbst davon ausschließen — und wir dürfen Barth schon recht geben: das ist geheimnisvoll genug. Dennoch ist diese Ablehnung nie so, daß sie ihm die Rückkehr unmöglich machte. Das „Ja“ am Kreuz ist für alle unwiderruflich gesprochen. Doch damit sind wir wieder ins christologische Thema eingemündet. Mit einem Wort sei aber wenigstens noch erwähnt, daß Barth in seiner Erwählungslehre dem Volk Gottes des AT und der Kirche als Gegenstand und Mittler der Erwählung einen über 100 Seiten umfassenden Paragraphen gewidmet hat.

### III.

Es bleibt noch ein Wort zur Praedestinationslehre Emil Brunners zu sagen<sup>48</sup>. Gemeinsam mit Barth lehnt er den calvinischen Rekurs auf ein absolutes Dekret Gottes ab. Gemeinsam ist beiden, daß sie lieber von der Gnadenwahl Gottes sprechen, als daß sie den dogmengeschichtlich belasteten Begriff der Praedestination verwenden. Beide behandeln gemeinsam die Erwählungslehre innerhalb der Gotteslehre. Beide folgern gemeinsam aus der Überordnung der Gnadenordnung über die Schöpfungsordnung, daß die Erwählung nicht Teil einer übergeordneten Vorsehung sei, sondern daß in der Intention Gottes die Erwählung zuerst komme und aus keinem irgendwie übergeordneten Begriff abzuleiten sei. Dementsprechend spielt bei beiden die Frage nach dem göttlichen Vorwissen in der Praedestinationslehre keine Rolle. Beide sind aber weit davon entfernt, einen Willkürwillen in Gott annehmen zu wollen, und versuchen demnach das Wählen Gottes weit im göttlichen Wesen zu verankern. So können sich beide doch von einer Auffassung distanzieren, für die der göttliche Wille grundsätzlich irrational ist. Für beide bedeutet deshalb Gottes Allmacht nicht schrankenlose Herrschaft<sup>49</sup>, sondern sie binden Gottes Macht an sein Wesen und in dieser Bindung gründet

<sup>47</sup> Es sei verwiesen auf Kirchl. Dogm. 2,2, 357—358. Aber es handelt sich um ein das Ganze durchziehendes Prinzip.

<sup>48</sup> Wir stützen uns auf seine schon verschiedentlich zitierte Dogmatik und den Vortrag: *Prédestination et liberté*. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. (Publiée par la Faculté de Théol. Prof. de l'Université de Strasbourg). 32 (1952) 83—96. — In der Dogmatik 1 S. 323—381.

<sup>49</sup> Brunner, Dogm. 1, 256—273.

schließlich auch die — wie Brunner sich ausdrückt — „Autolimitation“,<sup>50</sup> in die sich Gott um seines Geschöpfes willen begeben hat. Autolimitation aber nicht in dem Sinn: er könnte in jedem Fall gerade so gut anders. Gemeinsam ist beiden, Barth und Brunner, schließlich auch noch die Kritik an der bisherigen Praedestinationslehre aller Richtungen: Der christologische Ansatz der Erwählungslehre ist nicht genügend berücksichtigt und folglich auch nicht konsequent durchgeführt worden. Hier aber trennen sich beide.

Christus ist der Ersterwählte, das ist über jede Diskussion erhaben. Aber mit Nachdruck lehnt Brunner den ersten Satz der Barthschen Erwählungslehre ab: „Christus ist der erwählende Gott.“ Dem stellt Brunner entgegen: Christus ist nicht Subjekt der Erwählung, sondern ihr Mittler, so wie er auch in der Schöpfungslehre gegen Barth sagt: Christus ist nicht Schöpfer, sondern Mittler der Schöpfung. Hinter dieser Verschiedenheit steht natürlich eine Verschiedenheit in der Christologie und in der Trinitätslehre<sup>51</sup>. Zunächst wehrt sich Brunner gegen einen trinitarischen Monismus. Was er darunter versteht, ist schwer zu erklären, weil er in der Trinitätslehre zum großen Teil nicht mit der herkömmlichen Terminologie arbeitet. Auf eine etwas simple Formel gebracht will er etwa folgendes sagen: Wir müssen der Schrift gemäß einen Unterschied machen zwischen den Bereichen der göttlichen Personen. Es gibt einen göttlichen Heilsbereich, aber auch einen göttlichen Unheilsbereich. Nicht alle Werke Gottes sind Werke des Sohnes, sondern nur die Werke, die im Heilsbereich stehen. Diese Unterscheidung steht im Zusammenhang mit der lutherischen Unterscheidung zwischen einem *Deus absconditus* und einem *Deus revelatus*. Nur er geht uns an. Wo der Sohn ist, da ist aber *eo ipso* Heilsbereich, Gnade, Erwählung. Wenn also der Sohn *auctor principalis* eines Werkes ist, dann ist dies Werk *eo ipso* ein Gnadenwerk. Um nun die Freiheit Gottes zu wahren, vertritt Brunner die These: Der Sohn ist Mittler sowohl der Schöpfung als auch der Gnadenwahl. Wir sind durch ihn, um seinetwillen, für ihn erwählt. Der Vater hat sich in der Wahl des Sohnes, der auch hier, sofern er Ziel der ewigen Wahl ist, offenbar als Gottmensch gesehen ist, eindeutig für den Sohn und nur für ihn entschieden. Wo er ist, da ist das Heil. Aber weil nicht er selbst es ist, der die Wahl vollzieht, bleibt Gott in dieser Wahl der Freie. Andernfalls müßte es zur notwendigen Apokatastasis aller führen — so wie Brunner es bei Barth auch verwirklicht sieht. Eine genauere Analyse der Brunnerschen Trinitätslehre könnte zeigen, daß er hier der Gefahr des von ihm so verabscheuten Systemdenkens zu einem guten Stück verfallen ist. Man ver-

<sup>50</sup> Prédestination . . . , 93.

<sup>51</sup> Dogmatik 1, 244—250. 329—330.

gleiche nur, wie er mit dem Logos-Begriff schriftmäßig völlig unbegründet den Gedanken verknüpft, daß sich im Bereich des Logos alles mit Notwendigkeit vollziehe. Wir meinen also, daß der christologische Ansatz Barths tiefer sei.

Der anthropologische Gesichtspunkt Brunners führt andererseits aber zu wesentlich klarerer Sicht als bei Barth. Brunner kämpft gegen ein Systemdenken, in dem alles kausal abgeleitet wird. Freilich ist sein Kausalbegriff vom neuzeitlich naturwissenschaftlichen Standort aus geprägt, in dem zwischen Ursache und Wirkung ein berechenbares, deshalb in jedem Fall notwendig zu diesem Ergebnis führendes Verhältnis besteht. An jeder Stelle herrscht also ein einheitliches, den Gesamtzusammenhang notwendig schaffendes Gesetz. Wenn man diese naturwissenschaftliche Arbeitsmethode zur philosophischen Theorie erhebt, steht man mitten im Pantheismus. Gerade für den katholischen Theologen ist es wichtig zu sehen, daß Brunner gegen dieses Kausaldenken kämpft. Daß dieser Kampf in der Erwählungslehre besonders heftig wird, leuchtet ein. Wenn ein Teppich mit all seinen Musterungen fertig gewebt ist und die Überraschung nur noch darin besteht, daß der Teppich aufgerollt wird, dann ist es mit der Freiheit des Menschen aus. Daher der Versuch Brunners, das ganze Schema „Ursache-Wirkung“ auszuschalten und in personalen Kategorien zu denken. Die Lehre von der Gnadenwahl muß entfaltet werden von den Begriffen „Wort-Verantwortung“, „Gott person-Mensch person“ her<sup>52</sup>. Mit Begriffsschemen ist aber zunächst einmal wenig anzufangen. Was wir als Ergebnis der Bemühungen Brunners in dieser Hinsicht herausstellen möchten, ist folgendes: Bei Personen, und erst recht in einem besonderen Sinn zwischen Gott und Mensch, gibt es eine Priorität des einen vor dem anderen, des Gebenden vor dem Empfangenden. Aber indem der eine gibt, degradiert er den Empfangenden nicht zur Wirkung, sondern der kann jetzt erst das wirklich sein, was ihm vorher gar nicht möglich war; denn was ihm gegeben wird, liegt über all seinen Möglichkeiten. Und dennoch nimmt er es ganz frei an — wenn er es annimmt —, entspricht es doch letztlich auch wieder ihm selbst in einer unbegreiflichen Weise, die aber jenseits all seiner eigenen Möglichkeiten liegt. Eine Antwort kann nur gegeben werden, wenn vorher ein Wort gesprochen ist. Und je unbekannter das Wort vorher ist, um so mehr ist die Antwort auf dieses Wort angewiesen. Aber eine Antwort kann auch verweigert werden. Der Mensch hat diese Möglichkeit, auch eine Möglichkeit seiner Freiheit, aber eine andere. Dem asymmetrischen Wählen auf seiten Gottes entspricht jetzt sozusagen auch eine asymmetrische Freiheit des menschlichen Willens. Wie Gott nicht der ist, der symmetrisch auf

<sup>52</sup> A. a. O. besonders 339—341.

der einen Seite zum Heil erwählt und auf der anderen Seite verwirft, so ist auch der Wille des Menschen in anderer Weise frei, wenn er der freien Gnadenwahl Gottes mit seinem Ja antwortet, und in anderer Weise, wenn er die Antwort verweigert.

Brunner spricht von der Paradoxie der Bibel:<sup>53</sup> Vorher appelliert sie an den Menschen, als ob alles von seiner Entscheidung abhängt. Nachher sagt sie ihm, sein Glaube sei das Werk Gottes. Damit drückt sie zwei wesentliche Wahrheiten aus: einmal, Gott ist nie und nimmer die Wurzel des Unglaubens. Er versagt den Glauben nach der Entscheidung des Menschen. Aber wer seine Glaubensentscheidung rückschauend überdenkt, kann nur sagen: sie ist ganz das Werk Gottes. Oder noch schlichter: Das Heil des Menschen ist Gottes Gnade; für sein Unheil jedoch ist nur der Mensch allein verantwortlich. Beide Sätze für sich allein durchdacht und in ein System hineingepreßt, würden offenbar die Wahrheit verkehren. Die Bibel lehrt die Gnade, ohne in einen Determinismus zu verfallen, und die Verantwortlichkeit des Menschen, ohne Gottes Priorität anzutasten.

Damit hat Brunner die Frage klar anvisiert, der Barth ins Unklare ausgewichen ist mit seinem Rekurs auf eine eschatologische Möglichkeit, daß die Verwerfung doch noch in Erwählung übergehen könne. Diese Frage heißt: Wenn Gott für die Menschen die Gnade in Christus gewählt hat und wenn er außer dieser Wahl keine andere getroffen hat, also auch keine Verwerfung gewählt hat, worin ist dann die Möglichkeit eines Unglaubens begründet, auf den, wenn er endgültig ist, eine ewige Verwerfung folgt? Brunner hat auch eine klare Antwort darauf gegeben: Die Verwerfung gründet in der Möglichkeit, die Gott in freier Selbstbeschränkung dem Menschen gelassen hat, sich dem Anruf Gottes durch eigene Schuld zu versagen.

Unser Thema sprach von neuen Wegen der Praedestinationslehre in der protestantischen Theologie. Abschließend ist dabei weniger entscheidend, ob die Wege neu sind, als vielmehr, worin ihr Wert liegt. Kurz zusammenfassend möchte ich sagen: Nygrens Buch hat uns einige, wenn auch nicht alle Fragen aus der Entstehungsgeschichte der Praedestinationslehre mit ihren charakteristischen, noch heute maßgebenden Problemen beantwortet.

Barths christologischen Ansatz werden wir aufgreifen und weiter durchdenken müssen. Brunner endlich gibt uns Anregungen in unserem Bemühen, die Priorität Gottes in der Gnadenlehre ebenso eindeutig lehren zu können, wie die wirkliche Freiheit des Menschen.

---

<sup>53</sup> Prédestination ..., 90.



# Evangelische Kritik am katholischen Begriff der Einheit

Von Professor Josef Lortz, Mainz

Je stärker in der Oikumene die Einheit des Christentums betont und gefordert wird, desto auffallender wirkt eine entgegengesetzte Tendenz im Protestantismus, den anzustrebenden Begriff dieser Einheit aufzuweichen. Aus welchen Gründen dies geschieht, braucht hier nicht im einzelnen untersucht zu werden. Soviel tritt jedenfalls hervor, daß es sich auch um ein Bemühen handelt, der katholischen Auffassung der Einheit des Christentums oder dem, was man dafür hält, die Berechtigung zu bestreiten. Die Tendenz an sich kann nicht überraschen; denn das Zugeständnis, daß die anzustrebende kirchliche Einheit in katholischem Sinne verstanden werden müsse, würde mit Konsequenz die Rekatholisierung verlangen, also eine Selbstaufgabe des Protestantismus in seiner separatistischen Form bedeuten. Alles kommt daher auf die Festigkeit der Thesen an, in denen sich jene Ablehnung konkretisiert. Ich führe deren vier an:

I. Die Offenbarung — und damit ihre Einheit — wird katholischerseits unzulässigerweise und unbiblisch verstanden als *summa doctrinae*, als eine Sammlung wissensmäßiger Lehren.

II. Die katholische Auffassung der christlichen Einheit verwechselt Wahrheit mit Einheit und weiterhin Wahrheit und Einheit mit Macht.

III. Das Evangelium selbst verkündigt nicht und verlangt nicht eine feststellbare Einheit.

IV. Geschichtlich hat es eine volle Einheit des Christentums nie gegeben; und also war auch die Reformation nicht die Zertrümmerung einer angeblich vorhandenen Einheit; es ist Unrecht, der Reformation Glaubensspaltung vorzuwerfen.

Diese Thesen sind im einzelnen zu besprechen.

## I. *Summa doctrinae*?

1. Die Behauptung, die katholische Auffassung betrachte die Offenbarung als eine Summe wissensmäßiger Lehren, braucht in dieser Kurzformel nicht mehr zurückgewiesen zu werden<sup>1</sup>. Sie wird in dieser Form nirgends als katholische These vertreten. Schon manche der früheren Ausführungen genügen zum Beweis<sup>1a</sup>.

Zuzugeben ist freilich nochmals, daß verschiedene Arten katholischer Theologie (der Schule und der Praxis) zu lange und zu einseitig das Ding-

<sup>1</sup> Der Ausdruck ‚*Summa doctrinae*‘ war der lutherischen Orthodoxie geläufig.

<sup>1a</sup> Vgl. oben S. 8 ff. und 85 ff.

liche und das erlernbare Wissensmäßige der Offenbarung überbetonten, auch, daß abstraktes Aussagen über die Offenbarung die Verkündigung im Wortlaut der Bibel mehr als gut war überdeckte. Daß alles Handeln Gottes am Menschen, auch durch seine Kirche hindurch, immer ein personales Handeln des personalen Gottes am personalen Menschen ist, wurde sicher in gewissen Sparten katholischer Theologie zu wenig betont.

Nur, daß diese Schwächeerscheinungen heute kaum noch das Bild der wissenschaftlichen katholischen Theologie mitbestimmen und ihr also auch nicht mehr vorgerückt werden dürften. —

Die zu behandelnde These reicht allerdings weiter. Man kann das aus neuerlichen evangelischen Auseinandersetzungen mit Auffassungen des rechtslutherischen Kreises „Die Sammlung“ ersehen, näherhin aus der Auseinandersetzung mit einem Aufsatz des lutherischen Pfarrers Max Lackmann im Sammelband „Katholische Reformation“<sup>2</sup>. In diesem Aufsatz fordert Lackmann als Basis der theologischen Diskussion eine im Wortsinn katholische Erhebung der Aussagen der Heiligen Schrift gegenüber der Methode Luthers, der aus der Heiligen Schrift ausgewählt habe, der nur die Rechtfertigung aus ihr herausgehört bzw. alle ihre Äußerungen in Funktion der Rechtfertigung gelesen habe, der in der Heilsökonomie nur Gott sehe, nicht aber, daß Gott den Menschen zu seinem Partner emporgehoben hat.

Lackmann hat hier zweifellos den Maßstab aufgestellt, der am meisten Chancen bietet, den Offenbarungsgehalt voll objektiv zu erfassen. Denn er verzichtet darauf, von sich aus irgend etwas als ‚das Wesen des Christentums‘ zu bezeichnen; er verlangt ganz einfach, daß, was immer als Heilsaussage in der Heiligen Schrift stehe, seinen Platz finden könne und finden müsse in einer wie immer gearteten Darstellung der christlichen Offenbarung<sup>3</sup>. Er setzt einen methodischen Ansatzpunkt, der voll Ernst machen will mit der Aufgabe des Christen, Hörer, ganz Hörer des Wortes, des ganzen Wortes zu sein.

2. Oberkirchenrat Hugo Schnell hat zu Lackmann in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung<sup>4</sup> Stellung genommen. Er argumentierte u. a. so: „Die Heilige Schrift ist nicht in erster Linie die von Gott gegebene Urkunde seiner Wahrheit... Die Schrift enthält nicht nebeneinanderstehende Wahrheiten gleicher Dignität. Das fleischgewordene Wort, das die Wahrheit ist, sagt nicht: ‚Glaubet meiner Lehre‘, ‚Folget meinen Vorschriften‘, sondern ‚Glaubet an mich‘ (Joh 14, 1), ‚Folget mir nach‘ (Mt 16, 24)... Nicht die einflächige Sicht, sondern nur die perspek-

<sup>2</sup> Hrsg. v. M. Lackmann, H. Asmussen, E. Fincke, W. Lehmann, R. Baumann, Schwabenverlag, Stuttgart 1958.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Lortz, Reformation als religiöses Anliegen, Trier 1948, 137 ff.; dazu „Geschichte der Kirche“ (Münster 20/1958), 280 ff.

<sup>4</sup> Nr. F (Berlin 1958) 104 ff.

tivische Konzentration auf die Mitte ist dem biblischen Kerygma angemessen!“

Andererseits sei reformatorische Konzentration keineswegs mit Reduktion zu verwechseln. „Wo die Mitte ist, ist auch die Fülle.“ Hingegen habe „die römisch-katholische Kirche die ‚Fülle‘ mit dem Preis der Vergesetzlichung erkauft. Das Evangelium ist ins Gesetz verwandelt, das Eschatologische ist ins Diesseits hineingebunden“.

Es darf gleich vermerkt werden, daß diese Replik im Unterschied zu Lackmanns vorsichtig entgegennehmender Grundhaltung mehrere Deutungen des Autors enthält, die zunächst nur den Wert einer subjektiven Auffassung des Autors haben. Es liegt einer der Fälle vor, wo der Katholik mit Verwunderung zur Kenntnis nimmt, daß der evangelische Theologe, der doch nur das Wort gelten lassen will, seiner Vernunft grundsätzlich erheblich mehr Anstrengung zumutet und ihr bei der Auslegung des Bibelwortes mehr Mitsprache zuerkennt als der Katholik<sup>5</sup>. Man kann gewiß den reformatorischen Wahrheitsbegriff nicht einfachhin durch Luthers Wort von der „Hure Vernunft“ charakterisieren. Um die Elemente in den Blick zu bekommen, die den katholischen und reformatorischen Wahrheitsgedanken verbinden, wäre es nötig, den ‚fideistischen‘ Grundzug des reformatorischen Denkens und den Inhalt dieses Lutherwortes vorsichtig abzugrenzen. Als die lutherische Orthodoxie seit dem Ende des 16. Jahrhunderts und im 17. Jahrhundert so stark auf den von Luther massiv getadelten Aristoteles zurückgriff, da verwirklichte sie nicht nur einfachhin einen Widerspruch zu Luthers Haltung. Es ist schon wahr, daß die Reformatoren auch die Meinung vertraten, keine theologische Aussage sei möglich, die sich nicht philosophischer Sprache bedient. Es bedarf einer sorgfältigen Überlegung, ob die Rezipierung des Aristoteles damals wirklich nur ein volles Mißverständnis Luthers bedeutete<sup>6</sup>. Andererseits kann keine genaue Lektüre Luthers übersehen, mit welcher Heftigkeit er die Verurteilung der Philosophie vorgetragen, sie allerdings auch wieder ungenau abgegrenzt hat. Also braucht und darf der Reformation so sehr eine fideistische ist, daß die Neurezipierung des man wohl doch nicht die Ansicht aufgeben, daß die Grundauffassung Aristoteles im reformatorischen Raum ein Paradoxon bleibt. Die in den modernen Jahrhunderten im Protestantismus erfolgte Verwerfung des aristotelisch-realistischen Denkens liegt, alles in allem genommen, un-

---

<sup>5</sup> Zur Herkunft dieser Art des Denkens ist Luthers exegetische Arbeit seit 1513/15, besonders seit 1518 ff., wichtig.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Wilhelm Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie* (München 1940, 2. unver. Aufl. 1955), 165; Robert C. Schultz, *Gesetz und Evangelium in der luther. Theologie des 19. Jahrh.* Luther-Verlagshaus Berlin 1958, 9 ff. und passim.

gleich mehr in der Konsequenz der Ansätze der Reformation als jene Rezipierung. — Der Einwand ‚Wo die Mitte ist, ist auch die Fülle‘ klingt wunderschön, und wo die Mitte wirklich getroffen wird, spricht er eine für Geschichte und alles Leben tiefe Weisheit allgemeiner Geltung aus. Aber wo in der christlichen Verkündigung die Mitte sei oder was sie sei, muß erst bestimmt werden. Und eben hier lauert die Gefahr, daß die Konzentration doch zur Verkürzung werde. — Die Geschichte der reformatorischen Theologie in ihrer erschreckenden widersprüchlichen Vielschichtigkeit beweist<sup>7</sup>, daß sie oft nicht bewältigt wurde.

Was den Inhalt der Replik angeht, so ist von vornherein ebenso klar wie selbstverständlich, daß es sich auch für Lackmann, wenn ich ihn nicht ganz falsch verstehe, nicht um eine quantitative Vollständigkeit handelt, und noch weniger um ein Nebeneinander von nur gleichwertigen Elementen. Ihre Relationsfunktion untereinander darf, das scheint selbstverständlich, nicht übersehen werden. Es stellt sich im Prinzip das gleiche Problem wie bei der Deutung des katholischen „und“. Dieses „und“ meint nicht ein äußeres Zusammenzählen; es wurzelt in dem „Gott und Mensch“ der personhaften Einheit Jesu Christi, dessen eine Lehre das Leben Gottes im erlösten Menschen will und bringt. Aber es verbietet, daß irgendein Punkt dieser Lehre, auch nur „ein Jota“ (vgl. Mt 5, 17), in der Verkündigung der Kirche nicht Platz finden könne. — Was die Rechtfertigung anlangt, so ist sie zweifellos ein Zentrum der biblischen Verkündigung, von der aus Entscheidendes der Gesamtlehre zu verstehen ist. Es kann aber nicht wohl einem Zweifel unterliegen, daß, wer die Heilige Schrift des Neuen Testaments nur von der Rechtfertigung her liest, weder Epheser, noch Kolosser, noch Johannes, noch der Apokalypse ganz gerecht werden kann. Er wird kaum genügend die christliche Grundhaltung der Anbetung und die im großen Stil liturgische Verehrung (Kolosser und Apokalypse) einbeziehen können. Und wer die Synoptiker so gut kennt, wie Luther sie kannte, aber doch ihre Aussagen wesentlich in Funktion der von Paulus aus gedeuteten Rechtfertigung liest, wird ihren Eigenwerten nicht gerecht werden können. Er wird z. B. nicht genügend zur Darstellung bringen, daß die Sünde keinesfalls immer ein verzweifelt Gewissen schaffen muß, sondern daß das Sünder-Bewußtsein („Wenn ihr alles getan, sprecht doch: wir sind ‚unnütze‘ Knechte“, Lk 17, 10) zusammenstehen darf mit dem ruhigen Bewußtsein, Kind des Vaters zu sein. Es mag zugegeben werden, daß eine einseitige Betonung dieses letzteren Gedankens die Gefahr in sich bergen kann, die grundlegende Forderung Anselms v. Canterbury nicht genügend zu realisieren: „*Nondum consi-*

---

<sup>7</sup> Evangelische Leser sollten bei einer solchen Formulierung nicht vergessen, daß sie oft genug von evangelischen Historikern und Theologen vertreten wurde.



*derasti, quanti ponderis sit peccatum*“<sup>8</sup>. Aber dies bliebe immer nur ein Versagen in der praktischen Realisierung der angestrebten „katholischen“ Erhebung des Materials, ein Versagen in der Verwirklichung der katholischen Synthese; es wäre nicht ein berechtigter Einwand gegen das Prinzip erbracht.

Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die Schrift Vorschriften enthält, die den Menschen binden, binden in Jesus Christus. Dies sehen und es in einer festumschriebenen Lehre<sup>9</sup> und in Kirchengeboten aussprechen und vorschreiben, bedeutet noch nicht legalistische Pervertierung. Es besteht ein großer, ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Evangelium der vollkommenen Freiheit<sup>10</sup> und dem alten ‚Gesetz‘: der Unterschied des ‚Ich aber sage Euch‘. Aber dies Evangelium will nicht einmal ‚ein Jota des Gesetzes‘ aufheben, sondern es erfüllen (Mt 5, 17f.). Es geht hier nicht um die Ausdeutung dieses Satzes, wohl aber um die einfache Feststellung, daß das Evangelium keineswegs ohne feste Bindung ist. Das Gegenüber von Evangelium und Gesetz ist kein einfach ausschließendes, sobald man ‚Gesetz‘ nicht im Sinne eines nur äußerlichen zeremoniellen Vollzugs nimmt, bei dem die innere Gerechtigkeit, die Gesinnung, der Glaube unbeteiligt wären. Schon Paulus für sich allein, und sogar im Römerbrief — wenn man ihn denn ganz nimmt und z. B. Röm. 6, 17 nicht übersieht — liefert den Beweis. Der Gegensatz wurde zwar von den Reformatoren und von der reformatorischen Theologie durch Betonung und Überbetonung zu einem Widerspruch übersteigert. Es war aber eben eine Übersteigerung, schon deshalb, weil in die Deutung die reformatorische Konzeption der christlichen Freiheit hereinspielt, eine Idee, die bis heute theologisch ganz ungenügend abgeklärt wurde. (Dagegen ist beim späteren orthodoxen Luthertum, z. B. bei Calixt<sup>11</sup>, in der richtigen Erkenntnis dieser Bindung durch Gott der Glaube als ein Akt heilsnotwendiger Gesetzeserfüllung aufgefaßt worden.)

<sup>8</sup> Anselm v. Cant., ‚Cur Deus homo‘ 1, 21 (PL 158, 393 C). Entsprechend ist einzuräumen, daß das tiefe Sündenbewußtsein, bzw. die intensive *theologia crucis* Lutherischer und Calvinischer Prägung selbst in ihrer übertrieben scharfen Einseitigkeit Christen zu überaus heilsamem Ernst erzogen haben.

<sup>9</sup> Über den hier zugrunde gelegten Wahrheitsbegriff naïv-realistischer Prägung, der das Schriftwort im einfachen Wortlaut ohne angebliche Vertiefung (die in Wirklichkeit zu einer spiritualistischen Gefährdung wird) nimmt, s. oben S. 21 und S. 90.

<sup>10</sup> Das Wort steht ausgerechnet in der ‚strohernen Epistel‘ des Jakobus (2, 12) und zeigt, weil es vom neutestamentlichen Gesetz ausgesagt ist, in einer besonders beeindruckenden Weise die Verwandtschaft vom Evangelium einerseits und dem neutestamentlichen Gesetz andererseits.

<sup>11</sup> Siehe darüber: Hermann Schüssler, Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums. Demnächst (1959) in den ‚Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte‘, Abt. Abendländische Religionsgeschichte.

Schnell sieht in Lackmanns Grundsatz von der „gesamtkirchlichen Wahrheit“ eine unzulässige, biblizistische Identifizierung des geschriebenen Bibelbuchstabens mit dem Worte Gottes. Dies sei deshalb unzulässig, weil „zwischen dem Text (der Bibel) und dem Hörer das Handeln des Geistes steht“, durch das er Glauben schafft. Dieser Vorgang aber könne durch ein kirchliches Lehramt weder gefördert noch gesichert bleiben<sup>12</sup>.

Gewiß schafft der Geist den Glauben, und dies durch die Predigt. („Wie sollen sie glauben, wenn sie nicht hören?“ Röm 10, 14). Aber wer ist der Prediger? Der einzelne Pastor? Gar der einzelne Professor? Oder ist es die Kirche?

Wenn aber die Kirche, ist sie dann Trägerin des Geistes und seiner Wirkkraft oder nicht? In den entscheidenden Verkündigungen der Aussendung mit der Übertragung des Heiligen Geistes ist ein Amt gestiftet. Wie immer es zu deuten sein mag, man kann es nicht leichthin durch die Behauptung einer Verlegalisierung abtun. Hier äußert sich die evangelische Stellungnahme zwar in allem Ernst, aber doch mit unzulänglicher Differenzierung. Es offenbart sich eine erstaunlich geringe Fähigkeit, die Stiftung des Herrn, die Kirche, als objektive Größe ernst zu nehmen, und das Lehramt sakral und sakramental zu sehen. Wird hier letztlich nicht behauptet, die Kirche könne nicht Vermittlerin des Geistes sein?

Die Glieder der Kirche sind Menschen. Aber die Kirche ist nicht nur menschlich. Die Kirche ist auch mehr als ihre Glieder. Nicht die Menschen, die das bischöfliche oder päpstliche Amt ausüben, sind das Lehramt; es sind vielmehr diese Menschen als Träger des göttlich gestifteten, durch die Gnade getragenen und durch die Verheißung gesicherten Amtes. Daß die Amtsträger zu Legalisten werden können, braucht angesichts des Evangeliums und der Kirchengeschichte nicht erst diskutiert zu werden. Alles hängt daran, ob es in diesem Amt einen Bezirk der Unfehlbarkeit gibt. Schnell sagt vom unfehlbaren Amt: „Was Gottes Geist tut, wird vom Menschen beansprucht“<sup>13</sup>. Hier muß man noch einmal allen Ernstes fragen, ob der Wirklichkeit des mit Autorität ausgestatteten Apostels, der Wirklichkeit des Amtes als Geiststrägers (der eben als Amtsträger nicht nur mehr Mensch ist) genügend Rechnung getragen wird. Entgegen dem, was er sicherlich will, sieht Schnell auch nicht, daß mit solcher Argumentierung entweder einer Spiritualisierung oder Rationalisierung der Botschaft der Weg geöffnet ist.

Auch die Minimalisierung der Lehre durch die anderen von Schnell vorgelegten Bemerkungen werden nicht dem Ganzen der biblischen Ver-

---

<sup>12</sup> A. a. O. 104.

<sup>13</sup> A. a. O. 105.

kündigung gerecht. Die Aufforderung des Herrn ‚Glaubet an mich‘ (Joh 14, 1) (nicht: Glaubet an meine Lehre!) schließt ein, daß er der Sohn Gottes ist. Wer dies nicht glaubt, glaubt nicht an ihn (1 Joh 5, 10). Dies aber umschließt offenkundig eine Lehre; wir sind an sie gebunden; wir müssen sie glauben. Sie wurde in Nicaea 325 als Dogma formuliert. Die trinitarischen wie die folgenden christologischen Kämpfe lassen keinen Zweifel darüber, daß damals die Kirche den Glauben an diese Lehre als Vorbedingung des Heils erachtete. Nur die volle Leugnung der *fides quae* könnte Schnells Schlußfolgerungen Recht geben. Aber sie würde, entgegen dem, was er vertritt, die grundlegenden Tatsachen des NT und die entsprechenden Aussagen darüber zerstören.

Da es nicht darum geht, eine Ansicht zu widerlegen, sondern der Verständigung durch die Wahrheit einen Weg zu bereiten, ist es gut, daran zu denken, daß oft eine ungenügende Praxis eine übertreibende und damit unzulässige Theorie als Reaktion verursachte. Eine hierher zielende Gewissenserforschung kann niemand erlassen werden, natürlich auch uns Katholiken und unserer Kirche nicht. Werkgerechtigkeit und Gesetzlichkeit sind im übrigen für die katholische Kirche, deren Sichtbarkeit und hierarchische Organisation zu ihrem Wesen gehören, an sich eine größere Gefahr, als es im ‚spiritualistischen‘ Protestantismus<sup>14</sup> der Fall ist. Die Kirchengeschichte illustriert das an mancherlei Veräußerlichung, an Peripherischem, die sicher nicht wenigen den Blick für den sakramentalen Charakter des kirchlichen Amtes trüben konnten. Eine bedauerliche Reaktion, für die wir Mitverantwortung tragen; aber weder eine Widerlegung des katholischen, noch ein Beweis des protestantischen Prinzips.

Tatsache bleibt auch, daß das unfehlbare Lehramt in den Reihen der Katholiken weder Glaubensschwäche noch Irrglauben und Unglauben verhindern konnte. Die Tatsachen beweisen es und bestätigen erneut die Voraussage des Stifters. Allerdings ist damit das Wort: *Tu autem conversus, confirma fratres tuos!* (Lk 22, 32) keineswegs außer Kraft gesetzt. Es gehört thematisch zu der großen Zusicherung des Herrn, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden (Mt 16, 18). Da anderseits auch die Stiftung Jesu als die Kirche der Sünder verkündigt ist, da sie sich als solche in dem Sinne erwiesen hat, daß alles, was nicht ihren innersten Besitz an Wahrheit und Heiligkeit darstellt, dem Krankwerden verfallen kann, kann es sich bei diesem *confirma*, im wesentlichen Sinne genommen, nur darum handeln, daß die *sana doctrina*, das *depositum fidei* ungeschmälert bewahrt werde, so daß die Kirche und ihre Lehre immer die Leuchte der Wahrheit am dunklen Ort sei (Mt 5, 15f.).

<sup>14</sup> Im oben S. 102 eingeschränkten Sinn. Zur katholischen Auffassung siehe auch unten S. 223 f. und Anmerkung 21.

Diesen Dienst aber hat das lebendige unfehlbare Lehramt zweifellos in dem Sinne geleistet, daß ein wesentlicher Abfall etwa vom Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi nie in der katholischen Kirche hat gelehrt werden können, während dies in der liberalen protestantischen Theologie und in Teilen der reformatorischen Kirchen sehr wohl und sogar in breitem Ausmaß real wurde.

## II. Verwechselt die katholische Auffassung die Wahrheit mit Einheit und Macht?

1. W. v. Loewenich hat in seinem Buch über den modernen Katholizismus<sup>15</sup>, das trotz aller Vorbehalte, die gegenüber vielen Äußerungen anzubringen sind<sup>16</sup>, sicherlich Zeugnis davon gibt, wieviel ihm an einem Gespräch mit den Katholiken liegt, diese These mit einer gewissen Härte vertreten<sup>17</sup>. Ich glaube die Ansätze zu sehen, die einen Mann wie ihn zu diesem Urteil hinführen. Zunächst: Wahrheit und Einheit sind in der Tat durch eine außerordentliche Affinität verbunden. Wahrheit kann nur eine sein. Daran hängt beinahe alles. Wer diese Grundlage annimmt, für den ist die Gleichung Wahrheit = Einheit und umgekehrt nicht eine Verletzung der Wahrheit, sondern ihr Schutz; wer diese Grundlage als ‚primitiv‘ belächelt, kann kaum anders als feststellen, daß der katholische Begriff Einheit zu eng ist für das, was er als Wahrheit definiert.

Was die Verwechslung von Wahrheit und kirchlicher Macht angeht, so liegt hier der Ansatz zur Verurteilung der katholischen Haltung in der ungenügenden Erkenntnis und Anerkennung dessen, was das kirchliche Wächteramt, wie Bonifatius es nannte, im Wesen ist. Wer nicht davon überzeugt ist, daß dieses Amt in seinem innersten Kern dem Irrtum und der Sünde entnommen ist, kann kaum zur Vorstellung durchdringen, hier seien Herrschaft und Macht letztlich (eben im Verhältnis zu diesem Kern) nichts anderes als Dienst an der Wahrheit. Denn diese absolutistische Macht der Unfehlbarkeit (und des Summepiskopates) ist in der Tat, mit Newman zu sprechen, erschreckend: Sie ist „Ausübung einer absoluten und fast despotischen Herrschaft über ihre Glieder der Kirche“<sup>18</sup>. „Das Königsamt der Kirche, wie es vom Papste repräsentiert wird, scheint das Theologische, wie es von der Schrift und der Überlieferung dargestellt wird, zu vergewaltigen.“ (ebd.)

<sup>15</sup> W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten 1956.

<sup>16</sup> J. Lortz in: Theol. Revue 53 (Münster 1957) 139.

<sup>17</sup> Im Grunde der alte Vorwurf der Reformatoren gegen den Papst, und zwar unter Einschluß der ev. Vermittlungstheologen, wie etwa Calixts.

<sup>18</sup> J. H. Newman, Die Einheit der Kirche und die Mannigfaltigkeit ihrer Ämter (Freiburg 1947) 71.



Scheint! Denn immer wieder steht das gewaltige Wort da: die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen (Mt 16, 18). Und immer bleibt auch als bestätigende Einlösung dieses Wortes die historische Erfahrung, jene nämlich, die uns zwar so bedrückend viel Machtstreben und Machtdenken in der Kirche erleiden läßt; nur, daß das Wunder sich vollzog, daß diese tief zeitgebundenen, aber auch des historischen Sinnes nicht entbehrenden Erscheinungen und diese Menschlichkeiten das Dogma selbst nicht zu trüben vermochten. Daß Macht und Machtdenken (so weit es über die in der Offenbarung verheißene geistliche Macht hinausging) ein Weg zur absoluten Macht des unfehlbaren Lehramtes wurde, ist in seinen Einzelheiten oft schmerzlich genug zu tragen. Aber auch dies ist eine Form des Kreuzes in der Kirche und des legitimen Weges der Wahrheit durch die Unvollkommenheit des Geschöpflichen hindurch, eine Bewährung von Gottes Kraft an menschlicher Schwäche (2 Kor 12, 9); die Wahrheit der Grundthese vom unfehlbaren Lehramt der Kirche wird dadurch nicht gemindert (s. unten über Pseudo-Isidor S. 227). Übrigens weder der Papst, noch die Bischöfe, noch alle Kirchen-Glieder, noch die Lehre der Kirche *m a c h e n* die Einheit; sie lassen sie nicht entstehen, sie sind ihr Ausdruck oder sollen es sein. Sie sind es aber, weil die Einheit der Kirche gesetzt ist in Christus, dessen Leib die Kirche ist, und deretwegen jedes Amt besteht. Entsprechend ist es nie Eigenbesitz eines Menschen.

2. In einem für das Gespräch zwischen den Konfessionen aufschlußreichen Vortrag<sup>19</sup> wandte sich Erwin Mühlhaupt gegen das, was er „radikale“ Einheit der Christenheit oder der Glaubensverkündigung im katholischen Verständnis nannte. „Radikale“ Einheit, meinte er, sei Totalitarismus, oder führe zu ihm. Die Gefahr der versklavenden Linientreue werde in einer radikalen Einheit zu groß. Einheit könne es nur in Freiheit geben; eine Einheit, in der der Gläubige gegängelt werde, sei verdächtig und gefährlich. Viel Gesetz mache viele Heuchler. Die freie Forschung der Schrift müsse anerkannt werden. Das persönliche Gottverhältnis zusammen mit der verpflichtenden Lehre der (evangelischen) Kirche festzuhalten, könne zwar als Quadratur des Zirkels erscheinen, aber in der Gnade Gottes sei diese Einheit möglich; sie werde in Christus erfahren und erlebt. Je mehr sie aber erstrebt werde, desto weniger werde sie realisiert; umgekehrt, je weniger sie gesucht werde, desto mehr werde sie in Christus verwirklicht. An Krankenbetten, im KZ und in Kriegszeiten habe sich das gezeigt. Nicht umsonst sei die Ökumenische Bewegung ein Kind der Mission. Und deren Einheit sei kein leerer Wahn. Man dürfe eben nicht vergessen, daß, wie all unser Denken, auch alle Einheit hinieden Bruchstück sei. „Die Einheit ist ein Glaubensartikel, kein Sehartikel.“

<sup>19</sup> Im Südwestdeutschen Rundfunk am 2. Juni 1957.

Man sieht: die Zusammenfassung einer ganzen Reihe nicht neuer Einwände.

Um auch hier nicht mißverstanden zu werden und etwa unversehens die Widerlegung an die Stelle des Gespräches treten zu lassen: wir vergessen nicht einen Augenblick jene alles grundlegende innere Einigkeit im Herrn, deren nämlich, die in Glauben und Liebe Ihm verbunden sind; wir vergessen nicht, wie diese durch Ihn bewirkte innere Verbundenheit fähig ist, auch die äußeren Unterschiede und Unterschiede des Glaubens aus einer letzten Tiefe zu überbrücken und sich zu dokumentieren, vor allem im gemeinsamen Leiden für Ihn, bis zur gemeinsamen Hingabe des Lebens für den einen Herrn. Es ist beschämend, daß diese von vielen getrennten Brüdern im KZ und im Krieg erfahrene Gemeinschaft unserm schwachgläubigen Bewußtsein so weit entschwunden ist.

Aber hier tut grundsätzliche Klärung not. Daß die Welt gegen den Herrn und seine Stiftung steht, ist die Regel. Daß diese Gegnerschaft sich in kirchenfeindlichem KZ und im Krieg auswirkt, ist nicht die Regel. Die Botschaft Christi ist wesentlich in eine gewisse Ordnung hineingesprochen, für die vielen und dies auf Dauer. Der Einzelne kann in der abstrusesten Form vor Gott richtig stehen, darüber entscheidet Gott allein. Das Reich Gottes aber wurde verkündet, damit ein Schiff der Rettung, ein Fels der Sicherheit da sei. Für die Verkündigung fordert dies eine erkennbare bleibende Lehre.

Das ist grundlegend. Darüber hinaus ist zu prüfen, wie weit die vorgebrachte Kritik standhält. Die anfechtbare historische Grundlegung (von dem recht unvollständig erfaßten Plato angefangen), die Mühlhaupt seinen theologischen Thesen vorausschickte, lasse ich auf sich beruhen. Und von dem, was über die Last oder Gefahr der absoluten Lehrgewalt eben gesagt wurde, ist nichts zurückzunehmen. Die Gefahr des Zentralismus an sich ist nicht zu leugnen, der Unterschied von Korrektheit und Wahrheit bleibt wesentlich, und da Gott seinen kirchlichen Vertretern nicht die Unsündlichkeit zugesichert hat, wird auch die in diesen Stichworten angedeutete Versuchung sich immer wieder erheben.

Indes liegt ja, wie immer wieder zu betonen ist, eben darin ein wesentliches Element der christlichen Stiftung, daß dem Sein und Wachsen der natürlichen Kategorien die Grenze der Unfehlbarkeit gesetzt ist. Entscheidend ist also, ob man den Einbruch der Macht in das Wesen der christlichen Wahrheit durch die Vertreter der Kirche nachweisen kann oder nicht. Es ist seltsam, mit wie viel Energie in den zu besprechenden Äußerungen gewünscht wird, die Einheit der Lehre möge weniger fest, weniger geschlossen sein. Es offenbart sich der Einfluß der modernen relativistischen Erweichung, der Einbruch der widersprüchlichen Vielheit wird leicht genommen und leicht gemacht. Aber gerade

diese eminente Gefahr erweist einmal mehr die Notwendigkeit einer echten Einheit der Wahrheit.

3. Daß die Freiheit des Christenmenschen unabdingbar zur christlichen Lehre gehört, bedarf keiner weiteren theologischen Beweisführung. Christliche Freiheit ist uns vom Herrn erworben, sie ist von Paulus gegenüber Widerständen von außen und von innen verteidigt worden, er hat sie uns, den Kindern und Erben Gottes und Miterben Christi (Röm 8, 17) in ergreifenden Worten zugesprochen (Vgl. Gal 3, 29). Aus der Erfahrung aller Geschichte können wir hinzufügen — und wir sollten diese Mahnung gerade heute beherzigen! —, daß es im Bereich des Geistigen Qualität nicht gibt ohne Freiheit.

Aber wer definiert uns diese christliche Freiheit? Wer wird den hohen Begriff in den Werken Luthers sauber von seiner ungenauen Abgrenzung, von seinem geradezu maßlosen Verbrauch trennen? Bei der Lektüre von Luthers *De votis monasticis* kann die Aufgabe als schier aussichtslos erscheinen.

Sicherlich ist das persönliche Gottverhältnis im Christentum grundlegend, aber eben, wie Mühlhaupt korrekt festhält, zusammen mit der verpflichtenden Lehre der Kirche. Aber dies zu realisieren erscheint nicht nur als Quadratur des Kreises, dies ist sie, so lange die Instanz geleugnet wird, die im einzelnen Fall durch Dogmatisierung jene Lehre wirklich verpflichtend zu machen die Autorität hat. Der Glaube ist konkret objektiv im einzelnen Menschen. So hat der Herr den Glauben jeweils anerkannt. Aber dieser Glaube ist nicht isoliert. Das Evangelium und seine Realisierung sind nicht dem einzelnen Menschen anvertraut, sondern der Kirche. Die Kirche ist der Ort des Glaubens. Sie ist auch das, was die Einheit sichert und uns rettet, nicht aus eigener Kraft, versteht sich, sondern durch die Austeilung der Geheimnisse Gottes.

4. Die ganze reformatorische Theologie ist durch den zentralchristlichen Gedanken geprägt, Gott alle Ehre allein zuzuschreiben. Leider geht er zusammen mit einer pessimistisch-quietistischen Grundhaltung, die in mehr als einer Form in die Gefahr kommt, dem Menschen geradezu die Mitarbeit an der Ausbreitung des Reiches Gottes zu verbieten. Wenn alles Sünde ist, was der Mensch tut, dann dürfte er ja eigentlich auch das Evangelium nicht predigen. Es bliebe am Ende nichts übrig, als daß er sein ganzes Leben wortwörtlich nach Mt 6, 6 führte: nur in seinem Kämmerlein mit seinem Vater inwendig zu sprechen.

In diesen Kreis eines versucherischen Quietismus' gehört auch die vorgebrachte unbewiesene Behauptung (oben S. 220), die Einheit werde um so weniger realisiert, je mehr man sie erstrebe. Die vielen Aufforderungen zur Mitarbeit an der Ausbreitung des Reiches Gottes z. B. Mt 10, 7; 28, 19; Mk 6, 7; Lk 10, 2; 24, 47, die selbstverständlich auch auf

evangelischer Seite gelten (aber hier oft unbewußt ausgeschlossen werden) und das Hohepriesterliche Gebet Joh 17, 21 ff. widersprechen laut. Der Einwand behält dort recht, wo die Einheit egoistisch angestrebt wird. Ein solcher Egoismus wird keinesfalls immer schon durch eine gute Meinung, nicht einmal durch heroischen Einsatz, ausgeschlossen. Der Eifer für das Haus Gottes hat sich in der Geschichte manchmal derartiger Methoden bedient, daß er keineswegs als reines Dienen am Gottesreich gelten kann. Die Geschichte der kirchlichen Reunionsgespräche (und der Kampf der Konfessionen unter Gewaltanwendung) liefert das Material zur Illustrierung. Wo man aber eingedenk war und ist — und dies ist eine der großen Errungenschaften der Una-Sancta-Arbeit seit Newman, und, recht beachtlich in die Breite dringend, seit 40 Jahren —, daß die Einheit nicht von Menschen gemacht werden kann, sondern als Pfingstwunder von Gott als Gnade geschenkt werden muß, da spricht auch die historische Erfahrung gegen die vorgetragene Behauptung.

In diesen Überlegungen darf gewiß die Tatsache nicht übersehen werden, daß alle Wahrheit auch im Geheimnis steht, daß auch die christliche Offenbarungswahrheit, so wie wir sie erkennen, Stückwerk ist (1 Kor 13, 9). Aber wiederum zeugen das Neue Testament und die Überlieferung dafür, daß diese selbe Offenbarungswahrheit nicht nur Stückwerk ist. Sie enthält einen erkennbaren Teil, der Wahrheit ist, und gegen den Irrtum abgrenzbar. Der Beweis ergibt sich neben vielem andern daraus, daß das Offenbarungswort von uns Anerkennung verlangt, und daß es uns hierfür Leben schenkt oder Tod auferlegt. Die Forderung wäre unerträglich, wenn der Kern der verkündeten Wahrheit nicht dem Irrtum entnommen wäre, wenn die Kirche nicht unfehlbar wäre.

### III. Evangelium und Einheit

1. Die dritte These, daß das Evangelium keine feststellbare Einheit verlange, wird in verschiedener Weise begründet: Paulus habe verkündet, daß Spaltungen sein müssen (1 Kor 11, 18); er wollte zufrieden sein ‚wenn nur Christus gepredigt werde‘ (Phil 1, 18). Und es wird behauptet, der für die Einheit immer wieder berufene *locus classicus* Joh 17, 21 ff. verlange gar keine sichtbare Einheit; denn diese solle ja sein ‚wie Du Vater in mir und ich in Dir‘; es sei also eine unsichtbare, persönliche innerliche Verbindung gemeint.

Eine erschöpfende Behandlung des Stoffes ist Aufgabe der Exegeten. Es müßte ja wohl zunächst aufgezeigt werden, daß trotz aller Unterschiede der verschiedenen Schichten des Neuen Testaments eine Einheitlichkeit das Bewußtsein des Herrn und seine Predigt prägt. Aber auch ohne ihrer Arbeit vorzugreifen, darf ein Doppeltes, sich gegenseitig Ergänzendes, gesagt werden: die lebendige Vielfältigkeit, in der uns die Verkündigung



Jesu durch die Verfasser der Heiligen Bücher Neuen Testamentes überliefert ist, liefert zunächst einen Beweis, daß sie in einem echten geschichtlichen Prozeß entstanden. Es wäre ein verdächtiges Sympton, wenn wir vor einer wie durch Zauber geleiteten und gestalteten Tradition buchstabenmäßiger Einheitlichkeit, frei von Spannungen, stünden. Andererseits scheint es *a priori* undenkbar, daß die Lehre, „die doch nicht mein ist, sondern des Vaters“ (Joh 7, 16), mit dem aber der Sohn eins ist (Joh 10, 30), nicht eine einzige sein soll, die alle Schafe sammelt. Nirgends sieht man, wo eine widersprüchliche Auslegung zugelassen sein könnte.

Ist diese Position gesichert, dann könnte jene dritte These nur gehalten werden, wenn sich die Kirche als eine unsichtbar gedachte Gemeinschaft erweisen ließe. Nachdem aber die reformatorische Position (außer in den extremsten Sekten) die Sichtbarkeit wenigstens zu einem Teil mit festhielt, und sie durch ein Glaubensbekenntnis, durch gewisse verpflichtende kanonische Bücher, durch Taufe und Abendmahl auch erkennbar darstellte, scheint es, daß die volle Unsichtbarkeit der verlangten Einheit selbst im reformatorischen Sinne nicht legitim vertreten werden könne. Je mehr außerdem das Amt als real in der Kirche wieder entdeckt wird, um so größeres Gewicht gewinnt die gezogene Folgerung.

Was nun den Satz des Paulus Phil 1, 18 angeht („wenn nur Christus gepredigt wird“), so gehört er offenbar zu jenen Äußerungen des Seelsorgers Paulus, durch die er allen alles werden wollte (1 Kor 9, 22), er, der so vorbildliche Scheu davor hatte, das Gewissen eines Bruders zu belasten. Auch diese Pflicht ist offenkundig für die christliche Verkündigung zentral (denn das Christentum ist seinem Wesen nach missionarisch ausgerichtet); daß sie radikal auch zusammen mit der katholischen Position verwirklicht werden kann, ist am Beispiel Newmans ergreifend zu studieren. Man kann sagen, er sei hierin ein besonderer Schüler des Paulus gewesen. Denn über jenem seelsorgerlichem Entgegenkommen steht der unentwegte Kampf des Apostels gegen die Spaltungen (damit alle in dem einen Herrn, dem einen Glauben, der einen Taufe, dem einen Geist seien; Eph 4, 5), am besten zusammengefaßt in dem schon zitierten Satz: Und wenn ein Engel vom Himmel käme, und verkündigte euch ein anderes Evangelium, *anathema sit!* (Gal. 1, 8). Von hier aus ist die behauptete These eigentlich nur zu verstehen aus dem modernen (philosophisch bedingten) Unvermögen, sich eine strikte Einheit, in objektiver Lehre ruhend, überhaupt vorzustellen.

2. Daß die Einheit der Christenheit auch eine unsichtbare ist, darin sind wir einig, und natürlich auch auf Grund von Joh 17, 21 ff. Auch Newman schließt aus dieser Stelle auf die unsichtbare Einheit der durch die Wiedergeburt im Glauben in den inkarnierten Logos Eingebundenen, da ‚unser Wandel schon jetzt bei Gott ist‘ (Phil 3, 20). „Wie Christus in unaussprechlicher Weise im Himmel war, sogar in den Tagen

seines Fleisches, so sind wir nach unserm Maße es auch nach den Worten seines Gebetes, daß seine Jünger „alle eins seien, wie Du Vater in mir bist und ich in Dir; daß auch sie in uns seien“<sup>20</sup>. Denn selbstverständlich ist auch nach katholischer Lehre die Kirche eine Größe des Glaubens und also unsichtbar. Der vom Tridentinum geplante Catechismus Romanus sagt deutlich, daß wir sie *fide solum* erfassen<sup>21</sup>. Aber das hindert ja nicht ihre Sichtbarkeit. Das der Inkarnation (Gott-Mensch) und dem Evangelium wesentliche „und“ fordert auch hier die notwendige Ergänzung. Seitdem der Logos in Menschengestalt erschien und lehrte und Sakramente einsetzte, seit die Apostel und Jünger seine Herrlichkeit sahen und mit ihren Händen betasteten, seit der Herr Jünger aussandte, dann den Aposteln den Heiligen Geist und seinen Auftrag übertrug, seit er auf Petrus seine Kirche baute, seit noch der Verklärte den Paulus berief und die Apostel wie das Apostelkollegium sichtbar ihre Autorität über die Gemeinden zur Geltung brachten, seitdem ist die Kirche nicht nur unsichtbar. Und also auch ihre Einheit nicht. Sie ist konstatierbar.

Dies leugnen, hieße auch Sinn und Bedeutung der ökumenischen Bewegung entscheidend mindern. Warum sollte man die Zersplitterung bedauern und verurteilen, wenn alle Einheit sich in dem unsichtbaren Sich-treffen in dem unsichtbaren Herrn erschöpft? Warum sollte dann die sakramentale Interkommunion eine Bedeutung besitzen oder umgekehrt eine Schwierigkeit bereiten?

3. Und endlich, wie immer man auch die in Joh 17, 22 ff. ausgesagte Einheit positiv auslegen und umschreiben möge, das Minimum, das man ihr zugestehen muß, ist, daß dieses Wort keine Widersprüche in der Einheit duldet. Was wäre sonst diese Einheit, diese unvorstellbare, alles Denkbare noch übertreffende Einheit? Wenn aber Widersprüchliches nicht zugelassen werden kann, ist hier auch die Einheit der Lehre gefordert, der Lehre über die Inkarnation, den Christus, die wesentlichen Stücke seines Lebens (einschließlich besonders seiner Auferstehung) und seiner Lehre, und sicherlich auch der Verkündigung über die von ihm als Gefäß der Erlösung gestifteten Kirche. Wenn aber die Christen in diesem Sinne eins

<sup>20</sup> Vgl. N. Schiffers, Die Einheit der Kirche nach J. H. Newman, Düsseldorf 1956, 255.

<sup>21</sup> Catechismus Romanus Pars I Caput X, 20: ... *tamen illa mysteria, quae in sancta Dei ecclesia contineri partim declarata est, partim in sacramento ordinis explicatur, mens fide tantummodo illustrata, non ullis rationibus convicta, intelligere potest. Quum igitur hic articulus, non minus quam ceteri, intelligentiae nostrae facultatem et vires superet, jure optimo confitemur, nos ecclesiae ortum, munera et dignitatem non humana ratione cognoscere, sed fidei oculis intueri. ebd. 21 ... Quare, quemadmodum naturae viribus comparari non potest, ita etiam fide solum intelligimus, in ecclesia claves regni coelorum esse ...*

sein sollen, auch so, daß die Welt an ihrer Uneinigkeit kein Ärgernis nehme (welche Uneinigkeit aber hindert so sehr den Glauben der Welt als die widersprüchlichen Lehraussagen?), dann zielt dies Wort aus dem Hohepriesterlichen Gebet auch auf eine sicht- und konstatierbare Einheit.

#### IV.

##### Keine Einheit des Christentums in der Geschichte?

1. Die vierte These, daß es in der Geschichte der Kirche nie eine echte Einheit gegeben habe, daß eine solche insbesondere vor der Reformation nicht mehr bestanden habe, ist wohl auch zu verstehen als eine gewisse Reaktion gegen das *mea culpa*, wodurch evangelische Christen und Theologen Schuld an der Reformation zu tragen zu bekennen begonnen haben, und die sie als Zeit der Glaubenspaltung zu bezeichnen sich gewöhnt haben. Jedenfalls scheint eine solche Motivation u. a. den Ausführungen zugrunde zu liegen, in denen Hanns Rückert diese vierte These diskutiert<sup>22</sup>.

Ausgangspunkt der Untersuchung muß auch hier der Tatbestand der Einheit in Lehre und Stiftung Jesu gemäß der neutestamentlichen Verkündigung sein. Wenn nicht anerkannt wird, daß Jesus seine Kirche als echte Einheit gründete, hat die zur Diskussion stehende These ohne weiteres recht. Wenn man aber mit der *opinio communis* und der gesamten Tradition die Ansicht zugrunde legt, daß Jesus eine wahre Einheit stiftete und an ihr festzuhalten verlangte trotz der vorausgesagten Kämpfe und Spaltungen, bekommt die Frage ein grundsätzlich anderes Aussehen. Die auftretenden späteren Schismen sind dann Widerspruch zu dem vom Herrn Gegründeten, das, was heute die allgemeine Ansicht auch innerhalb der ökumenischen Bewegung ist: schuld bare Trennung.

Das gesamte reformatorische und das protestantische Selbstbewußtsein bis in die neueste Zeit hinein scheint der These nicht sonderlich günstig zu sein. Das Bewußtsein der Weltgeltung der Reformation, so wie es sich in der Theologie, der Literatur und der Kultur im weitesten Umfang ausdrückt, lebt stärkstens von der Überzeugung, daß die Reformation der vorherigen, päpstlich gebundenen Einheit endlich eine freiere Vielfalt<sup>22a</sup> entgegengesetzt oder eine solche ermöglicht habe; eine echte vorreformatorische Einheit scheint ohne weiteres bejaht zu sein.

Will man aber die These trotz des erwähnten protestantischen Schuldbekenntnisses aufrecht erhalten, wird alle Aufspaltung zu einer bedauerlichen, aber unvermeidlichen Sünde, die immer da war. Aber dann ist

<sup>22</sup> Hanns Rückert, Die Einheit der Kirche und der Zwiespalt der Konfessionen = Calver Hefte 16 (Stuttgart 1958) 6 f.

<sup>22a</sup> Was die Vielfalt anbelangt, sind die Vorstellungen der Reformatoren und des Großteils der ersten reformatorischen Generation auszuklammern. Sie wollten die päpstlich-kirchliche Einheit durch eine neue Einheit ersetzen.

auch die Anstrengung der Reformation in ihrem Ernst angegriffen und das Streben zur Einheit wird saftlos. Wer in diesen Dingen nicht überwiegend vom Protest, also auch vom antirömischen Affekt leben will, sollte das ernstlich erwägen.

2 Um die mit der These gestellte Frage begründet zu beantworten, wird man zwischen Spaltung und Absplitterung geringeren Umfangs unterscheiden müssen. Diese Unterscheidung tut z. B. dem Worte Pauli Genüge, daß ‚Spaltungen sein müssen‘ (1 Kor 11, 19). Es war eine Folge der Sünde, daß die Einheit, bzw. die Einigkeit der Christen in der Kirche nicht restlos bewahrt werden konnte. Es stimmt auch durchaus<sup>23</sup>, daß es im Altertum Sonderkirchen gab, im Osten wie in Nordafrika, die eine schwere Konkurrenz der ‚Großkirche‘ darstellten; es gab weiter die bedrohliche Spaltung durch den weitverbreiteten Arianismus in seinen verschiedenen Abarten und den geistig-geistlichen Bruderkrieg der monotheletischen Streitigkeiten; es gab mancherlei Schismen kleineren und größeren Umfangs. Trotzdem entwickelte sich die Kirche der römischen Bischöfe konsequent zu der Kirche und zum Zentrum der Kirchen; jene Absplitterungen aber gingen verhältnismäßig schnell bis auf kleine Gruppen zugrunde. Theologisch wichtiger ist, daß das Bewußtsein von der einen, und zwar sichtbaren Kirche nicht angetastet wurde (wenn auch die Klarheit dieses Bewußtseins schwankte). Dies gilt zunächst einmal bis zum 11. Jahrhundert. Denn die starke Zusammenhanglosigkeit der abendländischen Landeskirchen seit der Völkerwanderung und wieder nach Gregor I. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts stellt ein anderes Problem als das der Spaltung im Sinne des feindlichen Gegeneinanders.

Diesen Sinn hat allerdings die Trennung der Ost- und Westkirche im 11. Jahrhundert, und sie ist ein Ereignis von einschneidender Bedeutung. In ihren Auswirkungen führte sie sogar bis in die Problematik einer echten Glaubensspaltung hinein. Aber in sich selbst betrachtet, ereignete sich im 11. Jahrhundert zwar eine tragische Verwundung der kirchlichen Einheit von ungeheuer zerstörender Kraft, aber keine Glaubensspaltung. Es blieb in der Ostkirche dasselbe bisherige Credo, dargestellt und gelehrt wie bisher in einer sakramentalen Hierarchie, mit derselben vielschichtigen Frömmigkeit der Heiligenverehrung, dem Unilateralismus der Reformation ebenso fremd wie es die *complexio oppositorum* der römisch-katholischen Kirche ist.

3. Daß seit Konstantin die Einheit der Kirche mehr als einmal durch die politische Macht, etwa des Kaisers, gerettet wurde<sup>24</sup>, ist eine Tatsache. Man kann das in einzelnen Fällen ruhig als einen Schönheitsfehler be-

<sup>23</sup> Vgl. Rückert a. a. O. 6.

<sup>24</sup> Ebd. S. 7.



trachten; man darf sogar im Hinblick auf hoch- und spätmittelalterliche beklagenswerte Erscheinungen und Folgen in diesem Ineinander von Staat und Kirche schwere Hypotheken erblicken, die später eingelöst werden mußten; man darf insgesamt zugeben, daß die ‚Notwendigkeit‘ einer solchen äußeren Hilfe die Schwäche christlichen Glaubens — der ja die Einheit von sich aus hätte realisieren müssen — beweist: aber all das belegt im Endeffekt nicht mehr, als daß auch die Einheit der Wahrheit in der Kirche auf unvollkommenen Wegen erreicht und erhalten wurde. Wenn man die hier liegende Problematik in ihrer ganzen bedrückenden Schwere in den Blick bekommen will, soll man sich die wichtige Rolle vergegenwärtigen, die die mittelalterlichen Fälschungen seit Pseudo-Isidor in der Ausbildung der Lehre von der spezifisch mittelalterlichen Vollgewalt des Papsttums in *temporalibus* gespielt haben. Denn ohne die in ihnen vorgetragenen Behauptungen hätte die Entwicklung, historisch gesprochen, niemals bis zum Tridentinum und Vaticanum gedeihen können. Aber auch dies beweist nicht mehr, als daß der Begriff und die Wirklichkeit der *felix culpa* für die Heilsökonomie zentral sind. Und endlich: das Eingreifen des Staates zugunsten der Einheit der Kirche bildet ein wichtiges, man darf sagen entscheidendes, Stück der von Gott geleiteten Geschichte; diese Geschichte des Mittelalters hat aber der Ausbreitung der Offenbarung in offensichtlicher Weise gedient; trotz der zugegebenen Einschränkung könnte nur eine spiritualistische Denkart behaupten, dieses Resultat sei durch das Eingreifen des Staates in seinem positiven Gehalt wesentlich gemindert worden.

4. Die Einheit innerhalb der westlichen Kirche wurde im Mittelalter durch eine Reihe von Erscheinungen außerordentlich geschwächt, an der die Kirche unmittelbar, und zu einem Teil auch schuldhaft, beteiligt war: durch den Kampf zwischen *sacerdotium* und *imperium* (auch durch die alarmierende Erscheinung der Gegenpäpste, die man seltsamerweise so oft wie etwas Harmloses erwähnt); durch das ‚Avignoner Exil‘; am furchtbarsten durch das abendländische Schisma (wo ist die rechtmäßige Kirche und ihr rechtmäßiges Oberhaupt?) und die radikale Form der Konziliaridee.

Diese Erscheinungen mittelalterlicher Kirchengeschichte bilden eine gewaltige Belastung der Kirche und ihrer Einheit, so gewaltig, daß kaum ein Gläubiger sie als unter der Leitung des Heiligen Geistes für möglich erklärt haben würde, wenn nicht die Tatsachen feststünden. Aber selbst diese oft schier unglaublichen Schwächeerscheinungen besagen nichts Entscheidendes gegen die katholische Auffassung von der Einheit der Kirche und ihrer Lehre. Vielmehr, trotz allem Gesagten war die Einheit des Glaubens und der Kirche im Wesentlichen der Lehre, der Sakramente, der Ver-

fassung und — historisch so wichtig! — im Selbstbewußtsein der abendländischen Christenheit tief existent. Um 1500 waren die Zeit und das Abendland als Ganzes, religiös-kirchlich gesehen, eine päpstliche Größe<sup>25</sup>.

Ein latender Riß war vorhanden, und er ging so ungeheuer tief, daß eine wirkliche Spaltung historisch unausbleiblich wurde. Hierin liegt die katholische Schuld an der entstehenden Kirchenspaltung. Aber weder vor dem 16. Jahrhundert noch nachher wurde in der römisch-katholischen Kirche die wesenhafte Einheit durch eine falsche Stellungnahme des Lehramtes, durch eine die Tradition durchbrechende offizielle Lehre geschädigt.

Erst die Reformation hat diese Einheit, unter Ausnützung der genannten Schwächen, zerschlagen; erst sie brachte eine echte Glaubensspaltung und eine häretische, nicht nur schismatische Kirchenspaltung. Denn sie schuf und vertrat einen neuen Kirchenbegriff.

Daß die Reformation am Begriff einer allgemeinen Kirche zunächst festhielt, mildert oder verunklart das Bild etwas, beseitigt die Spaltung nicht. Vielmehr wurde die Einheit gerade durch die stark (nicht nur!) spiritualistische Idee der überwiegend als nicht sichtbar definierten Kirche in einer besonders gefährlichen Weise getroffen.

Die Reformation ist nicht die Kirchenspaltung, aber sie hat sie bewirkt. Nochmals: dies leugnen, heißt den Ernst des reformatorischen Kampfes mindern. Die Trennung verliert an Bedrohlichkeit und der Trieb, sie zu überwinden, an Kraft. Hier geht es um viel mehr als um eine kirchengeschichtliche Feststellung.

---

<sup>25</sup> Hierzu meine Bemerkungen in: Die Reformation in Deutschland. Freiburg <sup>3</sup>1948, 1, 7 ff.; Die Reformation als religiöses Anliegen, Trier 1948, S. 40.

## Micha 6,1—8:

### Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um das rechte Bundesverhältnis

Es wird von niemandem bestritten, daß Micha 6,1—8 zu den bedeutsamsten Texten der prophetischen Verkündigung im AT gehört. Umstritten ist dagegen die Autorschaft Michas. Doch ist das für die theologische Tragweite der Perikope ohne großen Belang, solange man den Text wirklich als Gotteswort entgegennimmt. Nicht ganz gesichert erscheint auch die formale Einheit des Abschnittes. Die Gründe, ihn als Ganzes zu nehmen, wiegen aber schwerer. Im folgenden sei eine Kommentierung des wichtigen Textes gegeben, die versucht, die weithin übliche Interpretationsmethode klarer zu ordnen und mit der Wissenschaftlichkeit auch eine weitgehende theologische Aufschließung zu verbinden.

#### A) Die Übersetzung

- 1 (Höret doch, was Jahwe spricht: Auf, führe den Rechtsstreit mit (?) den Bergen, es sollen die Hügel deine Stimme hören!)
- 2 Höret, ihr Berge, den Rechtsstreit Jahwes, „lauschet her“, ihr Grundfesten der Erde! Denn einen Rechtsstreit hat Jahwe mit seinem Volk und mit Israel setzt er sich auseinander.
- 3 Mein Volk, was habe ich dir getan, womit dich belästigt? Antworte mir!
- 4 Ich führte dich doch aus dem Lande Ägypten herauf und erlöste dich aus dem Sklavenhause und stellte Moses an dein Spitze und Aaron und Mirjam „mit ihm“.
- 5 Erwinnere dich doch, was Balak (Moabs König) plante und was Bileam (— —) ihm antwortete („beim Zug“ von Sittim nach Gilgal), damit du „meine“ Heilstaten erkennst!
- 6 Womit soll ich vor Jahwe treten, mich beugen vor Gott in der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern?
- 7 Hat „er“ Wohlgefallen an Tausenden von Widdern, an Zehntausenden von Bächen Öls? Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meinen Frevel, meine Leibesfrucht für meine eigene Sünde?
- 8 Man hat dir verkündet, o Mensch, was gut ist und was Jahwe von dir verlangt: nichts anderes als Recht zu üben, den Brudersinn zu lieben und in Dienmut zu wandeln mit deinem Gott!

#### B) Textfragen

1) *rib 'et hehārīm* wird meist, angeblich nach G, in *rib 'el* korrigiert. Doch ist damit wenig geholfen, da sowohl *rib 'et* wie *rib 'el* (cf. Ri 21,22; Je 2,29. 12,1) „prozessieren mit jem.“ bedeutet. *'el* im Sinne von „vor, in Gegenwart“ ist an sich schon äußerst selten (Gen 20,16 (?); Is 30,8), in unserer geprägten Wendung aber völlig unwahrscheinlich. Nach dem Folgetext sind aber die Berge anscheinend nicht Angeklagte, sondern Zeugen des Rechtsstreites. Es ist auch schwer zu bestimmen, wer zur Führung des Rechtsstreites aufgerufen wird, der Prophet

(Nowack, Nötscher), Israel (Robinson, Weiser, George) oder gar Gott (van Hoonacker), was vom Texte aus am nächsten liegt, angesichts der Einleitung 1a) aber wenig wahrscheinlich ist. Der ganze Vers trägt alle Anzeichen einer späteren Hinzufügung an sich. 2) *hā-’ētānīm* ist aus semasiologischen und grammatikalischen Gründen kaum ursprünglich. Die von Wellhausen vorgeschlagene Korrektur *ha’azīnū* ist fast allgemein angenommen. 4) Augenscheinlich beherrscht das Dreiermetrum den Spruch. Darum legt sich der Vorschlag (Sellin, Robinson, Weiser, Deden) nahe, das folgende *’ammī* als *’immō* herüberzuziehen und damit auch V. 5 metrisch zu entlasten. Zugleich wird die Stellung des Moses dadurch stärker profiliert. 5) „Von Sittim bis Gilgal“ verlangt eine nähere Bestimmung, die man im vorausgehenden *ben be’ōr* finden kann, wenn man *ben* als defektiv geschriebenes *bēn* auffaßt und bei *be’ōr* mit einer Metathesis rechnet. Dann entsteht in 5b) ein Stichos mit den vorherrschenden drei Hebungen. In 5a) dürfte in Parallele dazu *melek mō’āb* spätere Ergänzung sein (so auch Sellin, Robinson, Weiser, Deden). Die nähere Bestimmung „beim Zug von Sittim bis Gilgal“ dürfte eine Glosse sein, da ihre Notwendigkeit nicht einzusehen und sie zudem ungenau ist. Denn das angezogene Ereignis liegt dem Jordanübergang voraus. Dann aber ist kein Grund vorhanden, 5c als zu weit abliegend zu streichen. Der Stichos schließt sich gedanklich ausgezeichnet an den Imperativ „erinnere dich doch!“ an, zumal wenn man „meine Heilstaten“ liest. *da’at* bedarf als Infinitiv keiner Korrektur. 8) *higgīd* wird meist im Anschluß an G in *huggad* geändert, was aber völlig unnötig ist (cf. Joñon 155 d).

#### C) Die Form

Die Vv. 2—5 sind die literarische Nachformung einer Gerichtsverhandlung. Diese Verkündigungsform findet sich auch sonst bei den Propheten von früh an (cf. Os 2,4 ff; Is 3,13 ff, 5,3 ff u. a.). Hier ist Jahwe der vom Volke Angeklagte. Er wird aber vor den personifizierten Bergen und Grundfesten der Erde als Zuschauer und Zeugen zum Ankläger des Volkes, das seine großen Taten in der Heilsgeschichte vergessen hat. Mit V. 5 bricht die Rechtsstreitform anscheinend ab. 6—8 ähneln der sogen. „Torahliturgie“, in der auf eine Frage des Volkes oder eines einzelnen die Antwort des Priesters als göttliche Weisung erfolgt. Doch liegt höchstens eine Nachgestaltung bzw. Übertragung dieser Situation vor. Der Antwortende ist hier der Prophet. Darum fügen sich die Verse sehr gut in den Rechtsstreit ein. Das Volk wird im Anklagezustand seiner Schuld bewußt, und sein Sprecher fragt nun nach der Wiedergutmachung. Man denkt sie sich im kultischen Bereich. Aber der Prophet eröffnet in seinem Botenspruch eine ganz andere Perspektive und faßt in seiner Antwort die Botschaft seiner Vorgänger in einen lapidaren Kernsatz zusammen.

#### D) Die Einzelerklärung

Zu V. 1 cf. A. 2) Mensch und Kosmos gehören in der Bibel eng zusammen. Das zeigte sich auch im Gerichtsbild Mi 1,2 ff. Einen ähnlichen kosmischen Rahmen weist auch Is 1,2 ff. auf. In unserm Text sind die Berge und die Grundfesten der Erde als Zuschauer, Zeugen und evtl. Schiedsrichter gewählt, weil sie zum „Ewigen“ in der Schöpfung gehören (cf. Ps 90,2). Sie können jedem Geschlecht die Heilstaten der Vergangenheit bezeugen. 3) Der Vers ist eine ergreifende Klage, die eine Antwort erheischt. Kann sie nicht gegeben



werden, wird die Klage zugleich Anklage. Das Verbum *lā 'ah Hiph* (cf. Is 7,13) ist sicher aus Gründen der Assonanz mit dem folgenden Standardwort *'ālāh Hiph.* gewählt. Es meint zunächst Plagen und Unglück (cf. Jb 16,7), mag sich aber auch auf die Gebote beziehen. 4) Wie Amos (2,9 ff., 3,1, 9,7) und Osee (2,17, 11,1, 12,14) kommt unser Prophet auf die Großtaten Jahwes in Israels Frühgeschichte zu sprechen. *pādāh* (erlösen) ist ein Wort aus dem Handelsrecht und bedeutet: loskaufen, einlösen. Wir finden es in Os 7,13, 13,14 und vor allem im Dt. Ein typischer Ausdruck des Dt ist auch „Sklavenhaus“ (5,6, 6,12 etc. cf. Ex 13,3, 20,2, Jr 34,13). Moses ist bei den Propheten selten genannt (Jr 15,1, Mal 3,22, Is 63,11.12). Aaron und Mirjam kommen im prophetischen Schrifttum nicht vor. Unser Autor bezieht sich offenbar auf die Texte Ex 4,14. 27—30 und 15,20. Nach Am 2,11 sind die Berufenen Jahwes (Propheten und Nasiräer) eine Gnade für das Bundesvolk. So stehen hier Moses und seine Geschwister als Exponenten der Bundeshuld Gottes zur Zeit des Auszuges und der Wüstenwanderung (cf. 1 Sm 12,6). 5) An der Pforte des Gelobten Landes, in den Gefilden Moabs, mißlang der verderbliche Plan Balaks, Israel durch den großen Magier Bileam verfluchen zu lassen. Bileam mußte wirkkräftige Segensworte sprechen (Num 22—24). In diesem Segen sind alle späteren Hulderweise Jahwes eingeschlossen. *sēdāqōt*, eigentlich Rechtstaten, sind jene rettenden Hilfen, in denen Jahwe seinem von ihm gestifteten Bundesverhältnis gerecht wird. Schon das Deborahlied nennt sie so (Ri 5,11). Sittim und Gilgal sind Ortsnamen, welche die Ereignisse Jos 3—5 in Erinnerung rufen. 6) *qādam* erscheint als Verbum, allerdings im *Hiph.* und in anderem Zusammenhang, schon in Am 9,10. Im Piel wie hier gebraucht es Dt 23,5 und besonders der Psalter (18,6, 79,8, 88,14, 95,2 u. a.). G bezeugt es auch für 1 Sm 20,25. *kāphaph*, auch im Assyrl., Aram. und Arab. belegt, ist hebräisch sonst erst in nachexilischen Texten bezeugt (Ps 145,14, 146,8, Is 58,5). Die Wendung *'elohē-mārōm* kommt sonst nicht vor. Sie klingt an sich eher nachexilisch, mag aber als Äquivalent für „Gott des Himmels“ auch so alt sein können wie dieser Ausdruck (Gn 24,7). Zudem sagt Os 5,15, daß Jahwe sich „an seinen Ort“ (= Himmel) zurückzieht, bis das Volk Buße tut. Dieser Gedanke kann in der Situation unseres Textes gut zu der gewählten Formulierung geführt haben. Bei den vom Sprecher angebotenen Brandopfern, einer Opferart, von der schon Gn 22,2 spricht, wird das ganze Opfertier auf dem Altare verbrannt. Einjährige Kälber waren die wertvollsten Opfer (cf. Lv 9,3 und 22,27). 7) Der Widder war ebenfalls ein vorzügliches Opfertier und diente an den hohen Festen zum Brandopfer (cf. Lv 23,18, Nm 28,11). Olivenöl wurde bei jedem Speiseopfer verwendet. Es gehörte zu den Hauptprodukten Palästinas. Für Kultzwecke kam nur Feinöl in Frage (cf. Ex 27,20, 29,40, 3 Kg 5,25). In unserem Text wird dem Öloffer eine Stelle eingeräumt, die es in der uns bekannten priesterlichen Gesetzgebung offenbar nicht mehr hat (cf. Lv 2). Das sich von Terminus zu Terminus steigernde Opferangebot erreicht seine Spitze beim Erstgeborenenopfer, das in Israel von früh her verboten (cf. Gn 22, Dt 12,31, Lv 18,21) und durch das Erstgeburtsoffer der Tiere abgelöst war (cf. Gn 22, Ex 34,19). Doch ist dieser schreckliche Ritus, in welchem man durch Hingabe des eigenen kostbarsten Lebensgutes magisch und moralisch auf die Gottheit einzuwirken versuchte, auch in Israel geübt worden. Nach 3 Kg 16,34 hat Hiel von Bethel unter König Achab (876—854)

ein solches Menschenopfer dargebracht, König Achaz von Juda (736 ss.) huldigte ebenfalls diesem grausigen Brauch (4 Kg 16,3), und auch König Manasse (693—636) (cf. 4 Kg 21,6). *peša'* und *hattāt* stehen öfters als Bezeichnung der Verschuldung Israels nebeneinander (cf. 1,5.13, 3,8, Am 5,12 u. a.). Hier stehen sie im explikativen Akkusativ im Sinne von: „zur Sühne für“. Man rechnet dabei offenbar nicht mit einer Verwechslung von *hattāt* mit dem „Sündopfer“ für unbewußte Verschuldungen, wie die priesterliche Gesetzgebung es als *terminus technicus* kennt. 8) *higgid* verweist auf die vorausgehende Offenbarung. Auffallend ist die Anrede *'ādām*. Sellin versucht eine Lösung der Schwierigkeit mit der Übersetzung: „Haben dir denn Menschen gesagt, was gut ist?“ G hat den Text als Frage gelesen oder wenigstens so verstanden, deutete allerdings „Mensch“ auch als Vokativ. Die Konstruktion des Satzes spricht aber doch mehr für einen synonymen Parallelismus beider Stichen. Der Prophet mag die Anrede *'ādām* gewählt haben, weil darin stark der kollektive und universale Sinn mitschwingen sollte. Nicht nur der Bundespartner Israel, der Mensch überhaupt sollte hier eine Weisung erster Ordnung für sein Gottesverhältnis empfangen. Zugleich lag im Terminus ein Hinweis auf die Kleinheit des Menschen vor Gott (cf. Ps 8). Er sollte als „Erdenkloß“ (cf. Gn 2,7), der aus Staub ist und wieder zu Staub wird (cf. Gn 3,19, wo „Staub“ und „Erdboden“ (*'adāmah*) in Parallele steht), sich nicht unterfangen wollen, Gott durch materielle Opfer gleichsam zu ernähren oder wenigstens durch Spendung irdischer Dinge zu beeinflussen. Das Gute ist nun mit dem, was Gott verlangt, gleichgesetzt. Hier offenbart sich der theonome Charakter des biblischen Ethos. Im Verbum *dāraš* — es ist bezeichnenderweise nicht „befehlen“ gesagt — kommt zum Ausdruck, daß Gott mit einer persönlichen Anteilnahme, in einer Art eigenen Engagements seine Forderung an den Menschen stellt. Das grundlegende Gebot ist dabei die Übung von Recht und Gerechtigkeit. In Mi 3,1 und 3,9 wurde dieses Thema schon angeschlagen, das in der Verkündigung des Amos das große Leitmotiv ist. (cf. Am 5,7, 15,24, 6,12). Vor allem Am 5,24 („Es ströme wie Wasser das Recht, und die Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach!“) steht, nicht zuletzt durch den ganz ähnlichen Kontext (Gott will statt Opfer Gerechtigkeit!), unserer Michastelle ganz nahe. *mišpāt* meint in erster Linie das richtige Verhalten zum Mitmenschen, wie es im Dekalog als Gotteswille festgelegt ist. Damit ist jeder einzelne angesprochen, in eminenter Weise aber alle für das Herrschen von Recht und Gerechtigkeit im Volksganzen Verantwortlichen. Der Terminus *chesed* ist kennzeichnend für die Botschaft des Osee. Er meint im letzten die gelebte Offenheit des Menschen zum Bundesgott und zu den Mitmenschen. Das sind zwei Dimensionen einer einzigen Sache, eben der Bundesgesinnung. Sie können höchstens verschiedene Akzentuierungen erfahren. Sie liegt in Osee 4,1 der Akzent, wie zumeist sonst, mehr auf der mitmenschlichen Komponente, in 6,6 vielleicht mehr auf der Bundesliebe gegenüber Gott. In unserem Michatext erhält der Begriff vom *mišpāt* her sein Relief und meint damit zuerst die Bundesgesinnung gegenüber dem Nächsten, also die an Jahwes Bundesliebe (*chesed*, cf. Os 2,1, und sonst oft von Jahwe ausgesagt) orientierte Liebe und Güte, welche die Gerechtigkeit als Frucht aus sich hervorbringt, sie aber zugleich in brüderlicher Barmherzigkeit übersteigt. Diesen Brudersinn soll der Mensch „lieben“. Das Verbum *'āhab*, hier im Infinitiv mit Fem.-Endung gebraucht (cf. Joüon 49 d)

meint auch biblisch ein Tun mit innerer Anteilnahme. Es ist ein charakteristischer Terminus des Dt, begegnet aber ähnlich wie an unserer Stelle schon in Am 5,15 (das Gute lieben). *sāna'* als Verbum kommt nur noch in Sir 16,25 und 35,3 vor. Das Partizipial *sānūa'* ist durch Prv 11,2, Sir 34,22, 42,8 belegt. Eine semasiologische Prüfung der Stellen und des aramäischen, syrischen und mittelhebräischen Gebrauchs ergibt für den Stamm die Idee des Zurückhaltens, der Behutsamkeit und Bescheidenheit. Das Wort Dienmut, aus dem Demut wurde, mag all diese Nuancen am besten vereinigen. Der Gegensatz dazu ist der Hochmut (cf. Prv 11,2), der von den Propheten öfters als Hauptursache von Israels Verfehlungen und Haupthindernis für die Umkehr zum Bundesgott angeprangert wird (cf. Am 6,8, 8,7, Os 5,5 7,10 Is 2,11 ff., 9,9 u. a.). Insbesondere Isaias ist es, der die Erhabenheit Gottes stark herausstellt, welcher der Mensch sich in Gehorsam und Glauben unterstellen muß. Statt der häufigeren Wendung *hālak 'acharēi* (p. e. Os 11,10, Jr 2,2) oder *hālak liḥnēi* (p. e. 3 Kg 2,4, 3,7) sagt der Prophet *hālak 'im*, um die Verbundenheit von Gott und Mensch im Gehen des gleichen Weges zu betonen, eine Verbundenheit, die bereits im vorausgehenden Terminus *chesed* hintergründig angezeigt war.

#### E) Zeit und Ort

Das Vokabular des Textes 6,1—8 weist einzelne Wörter auf, die eher in die nachexilische als in die vorexilische Epoche weisen. Aber außer bei *kāphaph* sind vorexilische Sprachbelege oder Parallelen immer vorhanden. Gerade die Verse 6—8 mit ihrem anscheinend jungen Sprachkolorit benützen für das kultische Anliegen nicht die Termini der späten Priestersprache. Der Inhalt aber schließt eine späte Entstehung geradezu aus. Die Frage nach dem menschlichen Erstgeburtsoffer hat nach dem Exil gar keine Aktualität mehr. Auch die reichlichen Ölopfere weisen in die Frühzeit. Der ganze Tenor von V. 8 mit seiner Herausstellung des wesentlichen Gotteswillens unter Anlehnung an die Botschaft von Amos, Osee und Isaias paßt am besten in die unmittelbare Folgezeit dieser großen Propheten und in die Linie von Mi 1—3. Die Verse 2—5 bieten ebenfalls keine sicheren Anhaltspunkte gegen eine Abfassung durch Micha. Die Erwähnung von Moses, Aaron und Mirjam ist um 700 mindestens so plausibel wie später, wie etwa 1 Sm 12,6 zeigt (gegen Robinson). Gewiß kommt in den Versen „eine weiche gemütvolle Art zum Durchbruch“ (Nowack), aber man kann nicht sagen, daß diese den Kap. I—III „ganz fremd“ sei (ders.). Die Klage von Mi 1,8 ff. läßt erkennen, daß Micha auch tiefes Empfinden in seine Botschaft legen konnte. Es kann ja eine besondere Situation vorgelegen haben, in welcher der göttliche Spruch nicht nur den Geist, sondern auch das Herz des Propheten in Anspruch nehmen wollte, um zum Herzen der Zuhörer vorzudringen und die Umkehr zu bewirken. Gerade in Michas Spätzeit scheint eine solche Lage zu bestehen: das stetige, alle kleinen Rückschläge überwindende Anwachsen der assyrischen Weltmacht wurde sicher zu einem Glaubensproblem auch der Jahwegetreuen in Israel. Ihnen die für alle Zukunft verheißungsträchtigen Großtaten Jahwes bei der Volkwerdung Israels in Erinnerung zu rufen, und zwar in einer das „Innen“ der Schwankenden, aber Gutwilligen treffenden Weise, war eine höchst aktuelle Aufgabe des alternden Micha.

## *F) Die theologische Stellung des Textes in der Gesamtoffenbarung*

I. Im Hintergrund des schiedsgerichtlichen Rechtsstreites von Mi 6,1—8 steht das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel. Jahwe offenbart sich in der Vergegenwärtigung der Bundesgeschichte als der getreue göttliche Bundespartner, dessen Bundeswille noch derselbe ist, wie es sich in den „Ursprüngen“ erwiesen hat. Darum liegt ihm an der Umkehr des menschlichen Bundespartners. Er sucht sein Ziel in unserm Text gleichsam mit einem Reden von Herz zu Herz, von Du zu Du. Die Hörer des prophetischen Boten verschließen sich dem nicht. Aber sie denken nicht in der Offenbarungsperspektive, die sich beim Bundesschluß am Sinai bereits so klar aufgetan hat und durch die seitherige prophetische Botschaft noch heller ins Licht trat. Sie denken und leben vielmehr in der Linie des Opferdienstes der menschlichen Religionen. Jahwe muß ihnen erneut sagen lassen, daß der wahre Gottesdienst sich nicht auf naturaler, sondern auf personaler Ebene vollziehen muß. Dem göttlichen Bundeswillen muß die menschliche Bundesgesinnung als Korrelat sich verbinden und sich dabei inkarnieren in Gerechtigkeit, gelebtem Brudersinn und dienmütiger Herzens- und Lebensoffenheit zum bundeswilligen Gott.

II. Die Gottesklage des Micha steht neben der von Is 5,4 und Jr 2,31 f. Sie hat aber die innigere Tonalität und läßt wie diese, nur noch tiefer, gleichsam ins Herz Gottes schauen. In der Hervorkehrung der sittlich-personalen Verwirklichung des Menschen als Bundespartner und der Relativierung von Kult und Liturgie steht unser Text in einer Reihe mit Am 5,21 ff., Os 6,6—8,13, Is 1,1 ff., Jer 7,21 ff., 1 Sm 15,22, Ps 40,7 f., 50,7 ff., 51,18 f. Diese Linie führt in die Mitte der neutestamentlichen Botschaft. Hebr 10,5 greift sie mit Ps 40,7 ff. auf und zeigt, daß in Jesus dem Christus der ideale Bundespartner des Vaters gekommen ist. Er hat in absoluter Weise erfüllt, was in Mi 6,8 präkonisiert ist. Sein Leben und Sterben vollziehen sich ganz in den Dimensionen dieses Prophetentextes. Darum ist nicht verwunderlich, daß auch in seiner Botschaft die Gerechtigkeit, Bruderliebe und die dienmütige Hingabe an den Vater im Himmel die Dominanten sind. Er führte in seiner Opferhingabe an den Vater für die Brüder die im AT so oft auseinanderstrebenden Linien von Bundesethos und Kult für den Neuen Bund für immer zusammen.

III. Die Kirche hat, nicht zuletzt nach dem Vorbild der alten palästinensischen Kirche, die Gottesklage von Mi 6 in die sogen. Improperien, die scheltender Klagegesänge des verschmähten Herrn in der Karfreitagsliturgie, hineingenommen. In seinem Munde werden sie Anruf an uns, anders als Israel die erlösende Gottestat des Anfangs nicht zu vergessen. In solchem Erinnern werden dann auch die Worte Mi 6,8 über das, was gut ist und Gott will, lebendig. Sie gewinnen für die Partner des Neuen Bundes noch eine viel größere Dichte, da man dabei auf den blicken kann, in dem sie in einer Weise ohnegleichen Gestalt gewannen, Jesus Christus. Aus der Schau, wie seine Gerechtigkeit, seine Bruderliebe und seine dienende Hingabe an den Vater unser Heil geworden ist, strömen die mächtigsten Impulse, den Weg der Nachfolge zu beschreiten, zu dem er aufrief.

Prof. Alfons Deissler, Freiburg i. Br.



## Die religiöse Betätigung der Jugendlichen vor und nach der Schulentlassung

### *Ergebnisse einer pfarrsoziologischen Untersuchung*

Die untersuchte Pfarrei umfaßt etwas mehr als 5000 Katholiken, die fast alle unmittelbar von der ortsansässigen Industrie leben. Sie besteht aus zwei Ortsteilen, A und B, die beide eine eigene Schule haben. Wenn die Befragung ergab, daß die religiöse Betätigung der Kinder von B hinter der der Kinder von A erheblich zurücksteht, so stimmt das durchaus mit dem religiösen Gesamtzustand der beiden Orte überein. Aus B ist beispielsweise, soweit man es zurückverfolgen kann, noch kein Priesterberuf hervorgegangen. Im übrigen ist die Atmosphäre der Pfarrei kirchenfreundlich, wenn auch nicht fördernd. Es gibt kaum Kinder, die in einem völlig areligiösen Milieu aufwachsen. Das Interesse der Eltern an der religiösen Weiterbildung des Kindes in der Schule ergibt sich daraus, daß 65 Prozent der Eltern ihre Kinder nach den Bibel- und Katechismusaufgaben fragen. Dennoch ist in den meisten Familien eine gewisse Gleichgültigkeit in der religiösen Erziehung unverkennbar. Die Eltern wünschen zwar, daß ihre Kinder die Glaubenswahrheiten kennen lernen, sie sind aber nicht diejenigen, die die Kinder weiterführen, sondern überlassen diese Aufgabe der Schule.

Die Untersuchung wurde von einem Theologiestudenten durchgeführt. Er fand bereitwillige Hilfe bei Lehrern und Jugendgruppenführern. In den Schulen bediente man sich ausschließlich der schriftlichen Befragung. 290 Kinder des 3. bis 8. Schuljahres schrieben in der Klasse auf leere Zettel (ohne Namen) die Antworten auf die vor der Klasse gestellten und mündlich erläuterten Fragen nieder. Von den schulentlassenen Jugendlichen konnten nur die in den Pfarrjugendgruppen erfaßten befragt werden.

Die Ergebnisse, über die hier berichtet werden soll, betreffen das Morgen- und Abendgebet sowie den Sakramentenempfang der Kinder und Jugendlichen vor und nach der Schulentlassung.

**Das Morgen- und Abendgebet.** Fast alle Kinder verrichten regelmäßig ihr Abendgebet, während dies beim Morgengebet nicht der Fall ist. Dazu sind auch zwischen den Schulen der Pfarrei nennenswerte Unterschiede in der Regelmäßigkeit des Betens festzustellen. Allerdings ist bei der Antwort der Kinder „nicht immer“ oder „manchmal“ zu bedenken, daß darunter auch das reine Vergessen fällt. Morgen- und Abendgebet verrichten

regelmäßig in dem Ort A 78 %, in dem Ort B 66 %,  
manchmal in dem Ort A 22 %, in dem Ort B 34 %.

Das bedeutet, daß im Durchschnitt 61 Prozent der Kinder regelmäßig morgens und abends beten. Viele der Antworten schienen eine gewisse Wehmut der Kinder widerzuspiegeln, wenn nämlich auf ihren Zetteln zu lesen ist: „Ich bete das Morgen- und Abendgebet manchmal, still, allein.“ Bei genauerem Prüfen dieser Zettel war festzustellen, daß die Antwort der Kinder das ganze religiöse Milieu wiedergibt, in dem sie leben. In vielen Familien wird das Morgen- und Abendgebet noch gemeinsam verrichtet. So beten in A 50 Prozent

der Kinder des 3. bis 5. Schuljahres morgens und abends gemeinsam mit ihren Eltern bzw. älteren Geschwistern. In B ist der Prozentsatz erheblich niedriger.

Bei den Jungen-Oberklassen ist ein Absinken bezüglich der Regelmäßigkeit des Betens festzustellen. Von der Jungen-Oberklasse des Ortes A geben nur noch 45 Prozent an, daß sie regelmäßig beten, in B sind es überraschenderweise noch 55 Prozent. Viel besser ist die Lage bei den Mädchen-Oberklassen. In A beten 90 Prozent, in B 60 Prozent regelmäßig ihr Morgen- und Abendgebet.

Ein weiteres Absinken des regelmäßigen Betens läßt sich bei den 14- bis 15jährigen Schülentlassen feststellen. Von den in einer Pfarrgruppe erfaßten Jungen beten 39 Prozent regelmäßig, in den Gruppen der Mädchen sind es nur noch 20 Prozent, die von sich sagen, daß sie regelmäßig ihr Morgen- und Abendgebet halten.

#### Der Sakramentenempfang.

Von den Schulkindern beichten

	in dem Ort A	in dem Ort B
alle 14 Tage	25 %	14 %
alle 3 Wochen	33 %	11 %
monatlich	42 %	61 %
alle 4 bis 6 Wochen	—	10 %

Auch hier läßt sich wieder feststellen, daß der Sakramentenempfang in den Oberklassen abnimmt, besonders bei den Jungen. Von diesen empfangen die Sakramente

	in dem Ort A	in dem Ort B
monatlich	50 % (die übrigen öfter)	54,6 %
alle 6 bis 8 Wochen	—	20,8 %

Der Besuch der Schulmesse liegt in A günstiger als in B. Dies zeigt klar die folgende Statistik:

	in dem Ort A	in dem Ort B
regelmäßig	65 %	26 %
manchmal	33,2 %	70,4 %
nie	1,8 %	3,6 %

Hierbei liegen die Jungen-Oberklassen wieder unter dem allgemeinen Durchschnitt. In A besuchen 55 %, in B 20 % der Jungen-Oberklasse regelmäßig die Schulmesse. Als Gründe für den Nichtbesuch werden angegeben: Müdigkeit, Nicht-geweckt-werden, weiter Weg. Bei dem 3.—5. Schuljahr dominiert der Grund, daß die Mutter die Kinder nicht weckt.

In den Jungen-Gruppen der Schülentlassen gibt es nur 20 %, die monatlich zu den Sakramenten gehen; 60 % gehen alle zwei Monate und 20 % alle 3—4 Monate. Viel besser ist es bei den 14—15jährigen Mädchen der Pfarrgruppen: 82 % empfangen wenigstens monatlich die Sakramente, 11 % alle zwei Monate, 7 % alle 3—4 Monate. Alle Mädchen dieser Gruppen besuchen regelmäßig den Sonntagsgottesdienst (57 % beteiligen sich regelmäßig am Beten und Singen, 5 % tun nie mit, 48 % nur, wenn sie Lust haben).

## Ergebnisse

Im 6.—7. Schuljahr setzt bereits bei den Jungen ein Umschwung der religiösen Betätigung ein, der durch die Schulentlassung selbst bei den von der kirchlichen Jugendarbeit erfaßten Jungen erheblich vertieft wird. Das Absinken der religiösen Betätigung verteilt sich dabei in gleicher Weise auf die öffentliche kirchliche Betätigung wie auf das private Beten.

Bei den Mädchen bleibt die religiöse Betätigung bis zur Schulentlassung im Wesentlichen auf gleicher Höhe. Die Schulentlassung bedeutet hier den eigentlichen Einbruch. Dabei ist es auffällig, wie sehr gerade der Bereich des privaten Betens von dem Umschwung erfaßt wird. Die öffentliche kirchliche Betätigung ist viel stärker, das private Beten viel geringer als bei den gleichaltrigen Jungen. Das schulentlassene Mädchen wird von dem neuen Lebensrhythmus, den die Berufstätigkeit ihm bringt, in den Tiefen seines persönlichen Lebens besonders stark erfaßt. Es gerät in eine starke und gefährliche Diskrepanz zwischen äußerer Kirchlichkeit und innerer Religiosität.

Diese Ergebnisse dürften, falls sie durch andere Untersuchungen erhärtet werden, für die Führung Jugendlicher von Wichtigkeit sein.

N. N.

## BERICHTE

---

### „Frühkatholizismus“<sup>1</sup>

Schon seit längerem hat gerade die protestantische Forschung festgestellt, daß der sogenannte Frühkatholizismus, den man vor 50 Jahren (Rudolf Sohm!) noch mit dem Ende des apostolischen Zeitalters beginnen ließ, weit in die apostolische Zeit selbst zurückreicht, ja vielleicht so alt wie die Kirche selbst ist. Diese Feststellung kann den protestantischen Theologen beunruhigen, und Marxsens Büchlein, hervorgegangen aus Vorträgen vor Theologiestudenten, will dem Zwecke dienen, in dieser Beunruhigung eine Hilfe zu bieten. M. geht dabei andere Wege als etwa seine Fachkollegen E. Käsemann (Tübingen), W. G. Kümmel (Marburg) oder E. Schweizer (Zürich). Der letztere hat aus der Feststellung, daß schon im NT „frühkatholische“ Prinzipien und Stücke anzutreffen sind, den Schluß gezogen: ergo war die Kirche schon im apostolischen Zeitalter nicht eine (bestimmte) „Konfession“, sondern eine ökumenische Gemeinschaft, bestehend aus verschiedenen „Konfessionen“, deren literarische Ausprägungen im neutestamentlichen Kanon friedlich vereinigt leben<sup>2</sup>. Kümmel dagegen setzt zur Lösung des Problems (eigentlich in konsequenter Weiterführung der Kanonkritik Luthers) einen kerygmatischen Kanonbegriff gegen

<sup>1</sup> Gedanken zu W. Marxsen, Der „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament. — Neukirchen: Neukirchener Verlag der Buchh. des Erziehungsvereins (1958). 74 S. (Bibl. Studien, H. 21), brosch. 4,— DM.

<sup>2</sup> E. Schweizer, Die Urchristenheit als ökumenische Gemeinschaft, in: Ev. Theol. 10 (1950/51) 273—288.

einen rein historischen, indem er erklärt, die „innere“ Grenze des Kanons sei nicht identisch mit seiner äußeren, das heißt die „zentrale [reformatorisch interpretierte] Christusverkündigung“ müsse schon gegen die Schrift des NT selbst kritisch eingesetzt werden<sup>3</sup>. Käsemann, der den Problemen gern mutig ins Auge schaut und radikale Formulierungen liebt, hat auf die von ihm gestellte Frage: Begründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche?<sup>4</sup> so geantwortet: der ntl. Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche, sondern im Gegenteil „die Vielzahl der Konfessionen“<sup>5</sup>.

W. Marxsen, Neutestamentler an der kirchlichen Hochschule in Bethel, versucht das bedrohliche Problem anders zu lösen, und zwar auf exegetischem Wege. Er greift zu diesem Zweck drei Texte aus dem NT heraus, die als besonders „frühkatholisch“ gelten: 2 Petr 1,19–21; Jak 2,14–26; Mt 16,13–20. „Die Überraschung aber besteht darin, daß diese sogenannten frühkatholischen Texte nicht etwa die teilweise Berechtigung der römisch-katholischen Konzeption erweisen, sondern sie gerade erschüttern“ (S. 6). Ob das wirklich so ist?

1. Zu 2 Petr 1,19–21 (S. 7–21). Es geht im 2. Petr-Brief um die Zurückweisung einer Häresie, die offensichtlich unter Berufung auf „prophetische Schrift“ in Fragen der Eschatologie nach Meinung des Hagiographen sich eigenmächtiger Auslegung schuldig macht. („Und das sollt ihr vor allem wissen, daß keine Weissagung in der Schrift eine Sache eigener Auslegung ist“: 1,20). Die Auslegung einer Schriftprophetie — wobei anscheinend an bestimmte Parusieverheißungen gedacht ist, wie etwa Mk 9,1<sup>6</sup> — ist vielmehr Sache der apostolischen Lehrautorität, die auf Augen- und Ohrenzeugenschaft zurückgeht (vgl. Hinweis auf das eigene Erlebnis der Verklärung Jesu auf dem Berg: 1,16–18). Die Lehrentscheidung lautet im Falle unseres Briefes: Die Parusie des Herrn bleibt nicht aus, sie kommt sicher, aber Gott ist langmütig und gibt allen die Möglichkeit der Umkehr! Darin besteht die „Auslegung“, die 2 Petr in der Frage der Parusie Jesu autoritativ gegeben wird. Weil der Ver-

<sup>3</sup> W. G. Kümmel, Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons, in: ZThK 47 (1950) 277–313 (311 f.: „Die eigentliche Grenze des Kanons läuft also durch den Kanon mitten hindurch . . .“); Ders., in: RGG I<sup>3</sup>, 1136–1138. Vgl. auch Luthers oft zitierte These von 1535 (WA 39, 1, 47): *Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda vel pro vera Scriptura non habenda. Quodsi adversarii Scripturam urserint contra Christum, nos urgemus Christum contra Scripturam*. — P. Althaus hat an Stelle der altprotestantischen Formel: *Scriptura Sacra sui ipsius interpres* eine neue Formel geprägt: *Scriptura Sacra sui ipsius critica* (Die christliche Wahrheit, Gütersloh<sup>3</sup> 1958, 164).

<sup>4</sup> Ev. Theol. 11 (1951/52) 13–21.

<sup>5</sup> Vgl. auch ebd. S. 19: „Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und sich gegeneinander abgrenzte.“ Der Satz von Althaus ist daher nur konsequent: „Die evangelische Kritik an Rom läßt sich nicht ohne Kritik innerhalb der Schrift vom Evangelium her vollziehen“ (Die christliche Wahrheit, 179). — Diese Diskussion um die Geltung des ntl. Kanons hat unterdessen in der protestantischen Theologie weit um sich gegriffen. Ich werde darüber bei Gelegenheit ein ausführliches Referat vorlegen.

<sup>6</sup> Vgl. dazu F. J. Schierse, Historische Kritik und theologische Exegese der syn. Evangelien erläutert an Mk 9, 1 par., in: Scholastik 29 (1954) 520–536.



fasser des Briefes, der sich nach 1,1 mit Symeon Petrus identifiziert, Augenzeuge der Verklärung Jesu war, darum kann er in 1,19 fortfahren: „So (καὶ consecutivum) besitzen wir sicherer das prophetische Wort . . .“ „Sicherer“ nämlich als die Irrlehrer. Die Tradition des apostolischen Augenzeugen hat gewiß mehr Anspruch auf Zuverlässigkeit als die Meinung eines Irrlehrers, der nicht Augenzeuge war. Diesen Zusammenhang hat Marxsen nicht richtig erkannt, wenn er „prophetisches Wort“ mit „apostolischer Lehrautorität“ identifiziert (vgl. S. 14). „Das prophetische Wort“ ist vielmehr hier die Parusieverheißung (Jesu oder Pauli). Weil aber ein solch prophetisches Wort vom Heiligen Geist inspiriert ist (vgl. 1,21), darum ist seine Auslegung nicht Sache jedermanns (1,20), sondern eben der geistgewirkten apostolischen Lehrautorität, des „Amtes“. M. schließt daraus: „Wir sehen hier eine Erscheinung, die für den Fröhenkatholizismus kennzeichnend ist. Für Paulus war es noch eine Selbstverständlichkeit, daß jeder Christ den Geist hatte. Jetzt ist es nicht mehr so. Geist ist jetzt an die Tradition gebunden“ (S. 16). Der Geist ist zwar nach 2 Petr nicht an die Tradition „gebunden“ — wo steht solches im Text? — aber das geistgewirkte Wort der Schrift (vgl. 1,21) darf nicht der eigenmächtigen Auslegung des Häretikers überlassen werden. Das ist etwas anderes. Auch wird in 2 Petr (genau so wenig wie in der katholischen Theologie) geleugnet, daß jeder Christ den Geist habe. Es muß schon als eine lieblose Polemik bezeichnet werden, wenn M. S. 37 seinen Studenten als „Bibelhilfe“ vordoziert: „Nur der Klerus hat den Geist“ (nach angeblicher Auffassung der römischen Kirche). Solch primitiver, jeder theologischen Differenzierung entbehrenden Simplifizierung darf sich ein theologischer Hochschullehrer in der konfessionellen Polemik heute nicht mehr schuldig machen. Paulus spricht in Übereinstimmung mit der übrigen apostolischen Lehre (und mit dem katholischen Katechismus)<sup>7</sup> jedem Christen den Geist als Gabe der Taufe zu, aber er denkt nicht daran, Amt und Geist (Charisma) als zwei Gegensätze zu betrachten, und er verweist den „Propheten“ in der Gemeinde an die zu berücksichtigende *analogia fidei* (vgl. Röm 12,3—8). Nun will aber M. einen Ausweg aus dem Dilemma finden, der es auch dem Protestanten erlaubt, 2 Petr 1,19—21 „ernst zu nehmen, auf ihn zu hören und dabei sowohl zu vermeiden, daß wir bei einem Widerspruch landen, als auch, daß wir ihn von einer vorgefaßten Meinung aus umdeuten“ (S. 17). Den Ausweg sieht M. darin, daß unser Text nur Hilfe in einer bestimmten, einmaligen Not sein wolle. Leider verbindet M. diese Meinung mit unsachlicher Polemik: „Aus dieser Weisung eine Regel machen, hieße, die Not als eine dauernd bestehende zu postulieren. Ganz offensichtlich tut das die römische Kirche . . .“ „Daraus wird in der römischen Kirche ein System“ (vgl. S. 18). Dabei übersieht M., daß der in 1 Petr 1,20 ausgesprochene Grundsatz eine für immer geltende Regel darstellen will. Das geht sowohl aus dem „zeitlosen“ Präsens (οὐ) γίνεται wie aus dem „verallgemeinernden“ πάντα (προφητεία) klar hervor. Die Meinung des ersten Petr-Briefes ist im übrigen gar keine Singularität im NT; so wird im ersten Joh-Brief die „von Anfang an“ geltende und überlieferte Lehre der apostolischen Augenzeugen gegen die Häresie ein-

<sup>7</sup> Vgl. Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Nr. 41 (S. 73): „Jeden von uns beschenkt der Heilige Geist mit seinen Gnaden und Gaben.“

gesetzt<sup>8</sup>, offensichtlich auch in der Überzeugung, daß die apostolische, auf Augen- und Ohrenzeugenschaft des Lebens Jesu zurückgehende Tradition eine geistgewirkte ist; so besitzt nach 1 Joh 4,2 nur der den „Geist Gottes“, der sich zur überlieferten apostolischen Christologie „bekennt“. Nur der Häretiker entwickelt eine eigenmächtige Christologie. Nach ntl. Anschauung ist der Geist nicht an die Tradition und das Amt „gebunden“, sondern Tradition und Amt sind geistgewirkt. Der katholische Theologe kann darum den Satz M.s nur unterstreichen: „Es ist das apostolische Wort, das das spätere Wort beurteilt, prüft und richtet“ (S. 20).

2. Zu Jak 2,14–26 (S. 21–38). Es geht im Jak-Brief bekanntlich um Glauben und Werke in ihrer Bedeutung im Rechtfertigungsvorgang. Warum kommt Jakobus überhaupt auf die „Werke“ zu sprechen? Röm 3,28 heißt es: „Denn wir denken, daß der Mensch [allein] durch Glauben gerecht gesprochen wird ohne die Werke des Gesetzes“; das „allein“ hat bekanntlich Luther zur Verdeutlichung des vom Apostel Gemeinten eingefügt. M. bemerkt dazu: „... es kommt Paulus ja gerade darauf an, die Exklusivität des Glaubens für die Rechtfertigung auszudrücken. Im letzten römisch-katholischen Kommentar zum Römerbrief wird das dann auch zugegeben“ (S. 23). Gemeint ist der Kommentar von Otto Kuss<sup>9</sup>. Kuss bemerkt z. St.: „... die Hervorhebung durch die deutsche Übersetzung ‚allein durch den Glauben‘ ist ganz exakt im Sinn des Paulus (s. auch Bardenhewer, Reithmayr, Sickenberger), vorausgesetzt, daß man die paulinische Kontraposition ‚allein auf Grund von Werken des mosaischen Gesetzes‘ nicht aus dem Auge verliert und daß man nicht heimlich ausklammert, was etwa Röm 6–8, 12–15 noch gesagt werden wird.“ Ausgeklammert wurde das jedenfalls von jenen Leuten, mit denen sich Jakobus in seinem Brief auseinandersetzt, die da meinen, sich auf den „Glauben allein“ (vgl. Jak 2,24) zurückziehen zu können, wobei sie sich anscheinend auf Paulus berufen zu können glaubten. Jakobus bringt aber einer solch schlecht beratenen Anschauung gegenüber nicht etwa wieder das zur Geltung, was Paulus tatsächlich als für die Rechtfertigung bedeutungslos zurückgewiesen hat, „die Werke des (mosaischen) Gesetzes“, sondern die „Werke“ der Nächstenliebe — der Ausdruck „Werke des Gesetzes“ kommt im Jak-Brief bekanntlich überhaupt nicht vor —, ganz in Übereinstimmung mit Gal 5,6 und den Forderungen Jesu. Marxsen stellt nun auch zunächst fest, daß es Jakobus um „eine sehr nüchterne Betrachtung des täglichen Lebens“ geht, um die tägliche Hilfe in der Not der Armen (vgl. S. 25 f.). M. weist mit Recht darauf hin, daß die Pseudopaulinisten offensichtlich von einem einseitigen, rein intellektuellen und deshalb entarteten Glaubensbegriff ausgingen, wie ihn

<sup>8</sup> Vgl. dazu H. Conzelmann, „Was von Anfang war“, in: Ntl. Studien für R. Bultmann (BZNW 21), Berlin 1954, 194–201; J. Michl, Der Geist als Garant des rechten Glaubens, in: Vom Wort des Lebens (Festschr. f. M. Meinertz = Ntl. Abh., 1. Erg.-Bd.), Münster 1951, 142–151. Zur Frage Geist und Tradition vgl. auch noch L. Goppelt, Tradition nach Paulus, in: Kerygma und Dogma 4 (1958) 213–233 (mit reicher Literatur); J. L. Leuba, Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem NT, ebd. 234–250.

<sup>9</sup> Der Römerbrief. Übersetzt und erklärt von O. Kuss. 1. Lfg. (Röm 1, 1–6, 11), Regensburg 1957.

nach Jak 2, 19 auch die Dämonen haben. Ein solcher Glaube, betont Jakobus mit Entschiedenheit, ist „tot“ (2, 17.26). „Das Ziel [des Jak-Briefes] ist . . . gerade, die Entartung zu überwinden“ (S. 36). Leider setzt aber nun M. wieder mit seiner unsachlichen und verletzenden Polemik ein, obwohl er doch selber versuchen wollte, „konfessionelle Voreingenommenheiten auszuschalten“ (vgl. S. 25). Es ist ja in Wirklichkeit nicht so, wie M. behauptet: „Was nun in Rom geschieht, ist dieses: Aus der in einer bestimmten Zeit sehr notwendigen Korrektur wird ein System“ (S. 36). Aus der einmaligen Situation, in der der Jak-Brief hineinsprechen wollte, werde im römischen „System“ eine Dauersituation — als ob die Forderung nach praktischer, alltäglich geübter Nächstenliebe jemals aufhören könnte! —, eine Lehre von verdienstlichen Werken, würde alles in eine Verdinglichung hineinführen (vgl. S. 37). „Diese (fast notwendigen, aber ganz in der Situation des Jakobusbriefes begründeten) Verzeichnungen bekommen nun ein Eigengewicht, da Jakobus nicht mehr als Korrektur verstanden wird, sondern als eine Basis. — Ebendas geschieht in Rom!“ (ebd.). Gott sei Dank, geschieht das nicht in Rom, wie ein Blick in den Katechismus oder die Lehrbücher der Dogmatik hätte zeigen können. Im Rahmen dieser Rezension nur einige Fragen: Ist der Glaube nach dem NT nicht auch „historischer“ Glaube, Bekenntnisglaube, also auch ein Fürwahrhalten? Vgl. z. B. nur Röm 10, 9—11: die *fides salvifica* besteht nach Paulus im Glauben an Christus (πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ) und daß dieser rechtfertigende Glaube (auch) eine *fides quae creditur* ist, geht aus V. 9 eindeutig hervor. D. h. Fiduzialglaube und Bekenntnisglaube dürfen nach dem NT gar nicht voneinander getrennt werden, ebenso wenig wie Bekenntnisglaube und sich in den Werken der Nächstenliebe bewährender Glaube. Paulus wäre sicher der letzte, der eine derartige Trennung forderte. — Eine weitere Frage: Spricht nicht etwa auch der Gal-Brief in eine einmalige Situation hinein, eben in die Situation, die bei den Galatern entstanden war<sup>10</sup>? Dadurch, daß auch der Jak-Brief in den Kanon der ntl Schriften aufgenommen wurde, ist auch ihm von der Kirche bleibende Gültigkeit zugesprochen, und das Urteil Schlatters, mit dem er seinen Kommentar zum Jak-Brief beginnt, scheint mir zu Recht zu bestehen: „Was Jakobus sagt, steht weit über dem, was bisher befestigter und wirksamer Besitz unserer Kirchen, auch unserer evangelischen, geworden ist.“ Erst der kritische Eingriff in den Kanon oder ein dialektisches Gegeneinanderausspielen ntl Aussagen und Schriften schafft jenes verhängnisvolle Entweder-Oder, das zur Häresie führen kann. — Eine dritte Frage: Gehört der Lohngedanke nicht zur genuinen Lehre Jesu (Bergpredigt!)? Daß jeder „Lohn“, den Gott in der Schrift verheißen hat, Gnaden-Lohn ist, ist Lehre der katholischen Kirche. Auch für den katholischen Christen gibt es nichts zu rühmen! Wir halten dafür, daß der Jakobusbrief ganz aus dem Geist der Bergpredigt geschöpft ist<sup>11</sup> und darum für alle

<sup>10</sup> Auch eine große Zahl von Logia und Gleichnissen Jesu sprach ursprünglich eine bestimmte, „einmalige“ Situation hinein. Dennoch wird niemand leugnen, daß sie allgemeine Gültigkeit für alle Zeiten besitzen, was durch ihre Aufnahme in die Evangelien zum Ausdruck kam.

<sup>11</sup> Vgl. A. Schlatter, Der Brief des Jakobus, Stuttgart 1956, 9—19; M. H. Shepherd, The Epistle of James and the Gospel of Matthew, in: JBL 75 (1956) 40—51.

Zeiten der Kirche Gültigkeit besitzt und eine notwendige Korrektur jedes bloßen Lippenchristentums bleibt.

3. Zu Mt 16, 13—20 (S. 39—54). Marxsen legt hier zunächst kurz das Kompositionsproblem dar, das mit Mt 16, 17—19 im Vergleich zur Mk-Quelle gegeben ist — es handelt sich um einen Einschub einer Tradition, deren ursprünglicher Sitz im Leben Jesu sich nicht mehr recht erkennen läßt, durch den Evangelisten<sup>12</sup> —, macht dann die (durchaus richtige) Feststellung: „Denn . . . die Kontroverse zwischen der römischen und der evangelischen Kirche geht gar nicht um die Gestalt des Petrus, sondern um die Frage der Übertragbarkeit dessen, was von Petrus gesagt wird“ (S. 49). M. meint nun, auf die Frage: War das Amt der Schlüssel übertragbar gedacht? habe Mt selbst die Antwort in 18, 18 gegeben, wonach die Gemeinde die „Nachfolge“ des Petrus (auch sein Felsenamt?!) angetreten habe. So eindeutig scheint das nicht zu sein. Es handelt sich im Kap. 18 um eine ausgesprochene Spruch-Komposition, so daß man den ursprünglichen Sitz des Logions von 18, 18 im Leben Jesu nicht mehr feststellen kann. Daß mit diesem Logion jenes von 16, 19 sozusagen zurückgenommen und überholt sei, scheint mir nicht im Sinne des Evangelisten zu liegen. Es geht um den Fall des Ausschlusses eines Mitglieds durch die Gemeinde („Exkommunikation“); V. 18 sagt dazu, daß dieses Urteil der Gemeinde über eines ihrer Mitglieder auch „im Himmel“, bei Gott, anerkannt wird. „Wie sie (die Gemeinde) in sich gegliedert, geschichtet oder geführt ist oder ob sie es überhaupt ist, bleibt unerkennbar“ (H. v. Campenhausen)<sup>13</sup>. Von einer Zurücknahme oder Übertragung der Petrusvollmacht auf die Gemeinde ist dabei keine Rede. Das Logion ist jedenfalls innerhalb der Mt-Komposition an die „Jünger“ Jesu, d. h. also an die Zwölf gerichtet, nicht an das Volk<sup>14</sup>. Nun sind Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, jedenfalls nach der Meinung des Mt-Evangelisten, nicht voneinander zu trennen; das betont auch Marxsen mit Recht. Daraus aber den Schluß zu ziehen, Jesus habe seine Kirche doch eigentlich nicht auf den Menschen Petrus, sondern auf sein Bekenntnis als das Felsenfundament gestellt, wie M. meint<sup>15</sup>, scheint dem Textbefund nicht zu entsprechen. Nach dem Text will Jesus die Kirche nicht auf dem Bekenntnis des Petrus bauen, sondern auf jenem Felsen, der Simon Petrus heißt! Also ist da doch die Person, der Mensch Petrus, nicht auszuschalten. Ob dieses Felsenfundament auch

<sup>12</sup> Vgl. dazu die sorgfältigen und gründlichen Untersuchungen von A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16, 13—23 Par., in: BZ, NF 1 (1957) 252—272; 2 (1958) 85—103.

<sup>13</sup> Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BhTh 14), Tübingen 1953, 139. Vgl. auch R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1931, 150 f: „Das Recht der Gesetzgebung wird hier der Gemeinde, d. h. praktisch ihren Repräsentanten, zugesprochen — wenn nicht ursprünglich überhaupt nur diese angeredet waren.“

<sup>14</sup> Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Regensburg 1956, z. St.

<sup>15</sup> M. schwankt allerdings in seinen Formulierungen. S. 50 sagt er: „Nun hat Petrus ja die Schlüssel als der Fels bekommen. Fels ist er (!) als erster Bekenner“; S. 51 dagegen: „Als erstes Zeugnis ist es (!) Fels, Grundlage der Kirche“; dann ganz deutlich: „Fels aber kann nur das apostolische Bekenntnis des Neuen Testaments sein.“



nach dem Tode des Petrus in der Kirche weiter vorhanden sein muß, ist eine andere Frage, die man nach der Meinung der katholischen Theologie mit Ja beantworten muß, weil die der Kirche von Jesus selbst gegebene Grundstruktur erhalten bleiben muß und der Kirche das Felsenfundament nicht entzogen werden darf, wenn sie den Todesmächten nicht erliegen soll. Letzten Endes hängt diese Frage aber damit zusammen, ob Jesus überhaupt eine Kirche gewollt hat oder nicht. Das muß wohl nach dem NT mit Ja beantwortet werden<sup>16</sup>. Dann aber verlangt das von Jesus gebrauchte Bild, daß das Felsenfundament erhalten bleiben muß, weil eben das Haus der „Kirche“ darauf gebaut ist. Das Bekenntnis, das apostolische Zeugenamt ist vom Petrusamt unlösbar und kann nicht auf ein schriftliches Dokument wie das NT übergehen, wie M. meint. Der Fels ist nach Jesus nicht die Schrift, sondern einer seiner Apostel, nicht gerade der beste aus ihnen, so ärgerlich das auch ist. Daß nach dem Tode des Petrus oder später die Schrift die Funktion des Felsenamtes in der Kirche übernommen habe, scheint gegen die Lehre der Schrift zu sein; eine unvoreingenommene Betrachtung und Auslegung der einschlägigen Texte scheint dagegen zu sprechen.

In einem Schlußabschnitt beschäftigt sich M. mit dem durch die in der gegenwärtigen protestantischen Theologie lebhaft geführte Diskussion um die Geltung des ntl Kanons gegebenen Problem: Das Neue Testament und die Einheit der Kirche (S. 55—72). M. geht dabei von einer „Arbeitshypothese“ aus: „Das eine Neue Testament müßte doch eigentlich die Einheit der Kirche zur Folge haben“ (S. 56). Nun hat aber, worauf auch M. hinweist, sein Fachkollege E. Käsemann festgestellt, daß der ntl Kanon gar nicht die Einheit der Kirche begründe, sondern viel eher die Vielzahl der Konfessionen (s. oben). An und für sich ist ja die Fragestellung Käsemanns gar nicht ganz sachgemäß; denn der Kanon kann die Einheit der Kirche nicht begründen (wie K. selbst mit Recht feststellt), sondern er will sie gar nicht begründen. Das ist nämlich gar nicht seine Funktion (wenigstens nicht seine primäre). Die Einheit der Kirche ist in anderen, dem ntl Kanon vorausliegenden Gegebenheiten grundgelegt, wie sie etwa Eph 4, 4—6 aufgezählt werden (wobei die „Schrift“ nicht erwähnt wird!). Sie auf die Schrift des NT zu gründen, ist, wie auch M. feststellt, schon darum nicht möglich, weil ja das NT nicht „von Anfang an“ und auch später nicht auf einmal da war und zudem weithin aus Gelegenheitsschriften besteht. „Mit anderen Worten: Ich muß die Geschichtlichkeit des Neuen Testamentes ernst nehmen“ (S. 63). Man müsse deshalb, meint M., nach der „Sache“ fragen, nach der sachlichen Einheit des NT, und diese sei mit Jesus Christus gegeben, dessen Name in allen ntl Schriften vorkomme. „Alle Schriften wollen ihn verkündigen, wollen von ihm zeugen, haben ihn zum Inhalt“ (S. 65). Nun hat aber auch dies noch seine besonderen Schwierigkeiten, wie auch M. weiß, insofern die ntl Christologie ja gar nicht uniform ist, sondern zum Teil einen

<sup>16</sup> Darüber wird vermutlich A. Vögtle in seinem angekündigten Buch *Jesus und die Kirche* ausführlich handeln. Vgl. auch noch O. Kuss, *Bemerkungen zu dem Fragenkreis: Jesus und die Kirche im NT*, in: *ThQuSchr* 135 (1955) 28—55; 150—183.

recht differenzierten Charakter besitzt<sup>17</sup>. „Konfessionen“ entstünden dann nach Meinung M.s dadurch, „daß das allen Schriften gemeinsame Bekenntnis zum Christus Jesus nicht mehr als Bekenntnis verstanden wird, sondern umgebogen wird zu einem metaphysischen oder biologischen oder historischen Faktum. Man kann es . . . auch so ausdrücken: Die Trennung der Kirche tritt fast mit Notwendigkeit ein, wo die Verkündigung nachträglich verobjektiviert wird“ (S. 67). „Höre ich dagegen die Verkündigungen des NT wirklich als Verkündigungen, also als das, was sie sein wollen, dann bin ich hier vor die Frage gestellt, ob sich an diesem Jesus von Nazareth mein Gottesverhältnis entscheidet. Wo das aufgenommen wird, da ist Jesus der Herr. Wo Jesus der Herr ist, da ist Kirche — und damit auch Einheit der Kirche“ (ebd.). Das sind trotz allem wieder Simplifizierungen, die dem Zeugnis des NT nicht gerecht werden. Natürlich kann man sagen: Sich von Jesus in ein wahres Gottesverhältnis bringen zu lassen, heiße zugleich Jesus als seinen Herrn anerkennen. Aber die eigentliche Entscheidungsfrage ist nach dem NT gar nicht die: Wie stehst du zu Gott? sondern: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“, und die alten christologischen Bekenntnisse „Jesus ist der Christus“ und „Jesus ist der Herr“ wollen nach der Auslegung, die ihnen das NT gibt, durchaus als objektive, „dogmatische“ Sätze verstanden sein, d. h. als verbindliche Aussagen über Jesus und über Jesus. Sie gelten als „von Anfang an“ durch die apostolische Verkündigung festgelegtes und verbindliches Bekenntnis, das gegen den Irrlehrer eingesetzt wird (vgl. 1 Joh). Das christologische Bekenntnis des NT als verbindliche Sätze („Dogmen“) zu verstehen, ist gewiß nicht erst eine Frucht am „frühkatholischen“ Baum (vgl. dazu bei M., S. 70), sondern durch die apostolische Christusverkündigung gegeben. Auch die *fides salvifica* ist nach Röm 10,9 an ein „objektiviertes“ Christusbekenntnis gebunden; sie ist (auch) *fides historica*! Nur wo es solche verbindliche Sätze gibt, gibt es Kirche. Wo christologische Sätze nur Ausdruck meines durch Jesus inaugurierten und inspirierten „Gottesverhältnisses“ sind, gibt es überhaupt keine Kirche mehr, sondern nur noch Religionsgemeinschaften und Anstalten zur Befriedigung religiöser „Bedürfnisse“ ohne wahren Öffentlichkeitscharakter<sup>18</sup>. Die Einheit der Kirche wird darum nicht durch ein unverbindliches

<sup>17</sup> Man sollte aber dabei nicht von einer „Konkurrenz“ christologischer Aussagen im NT sprechen (s. dazu bei M., S. 68); das scheint mir eine Eintragung unseres „wissenschaftlichen“ Empfindens in das NT zu sein. Es ist doch z. B. ganz deutlich zu sehen, daß etwa Markus die „Spannungen“ in seinem Christusbild nicht als „Konkurrenz“ empfunden hat, sondern als mit dem Geheimnis Jesu gegeben: Jesus ist für ihn eben zugleich der epiphanische Menschensohn und der anonyme Gottesknecht. Die Spannungen in der Christologie sind mit der „hypostatischen Union“ gewissermaßen „von selbst“ gegeben. Darum ist es wichtig, das ntl Christuszeugnis als eine Einheit zu sehen, die ihren Grund im Wesen Jesu hat. Scheinbar „konkurrierende“ Aussagen des NT über Jesus Christus sind dann nicht kirchenspaltend und konfessionsbildend, wenn man das im ntl Kanon vereinigte apostolische Zeugnis über Jesus beisammen läßt. Man könnte im Hinblick auf diesen Tatbestand die Formel wagen: *Scriptura Sacra est sui ipsius correctura*.

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch den erregenden Briefwechsel E. Peterson — A. v. Harnack, wieder abgedruckt bei E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, 293—321.

„Christusbekenntnis“ wiederhergestellt, sondern durch die radikale Rückkehr nicht zum „Frühkatholizismus“, aber zum „Anfang“, zum apostolischen Glaubensbekenntnis.

Prof. Franz Mußner, Trier

## Über die letzten Jahre des Nikolaus von Kues\*

Die bisherige Quellenkenntnis ließ vor allem über die letzten Lebensjahre des Nikolaus von Kues (1458—64) noch vieles im dunkeln. Nur das ermöglichte es z. B. A. Jäger die Tätigkeit des Kardinals in Italien, zumal seit dessen Flucht vor Sigismund von Tirol nach dem Überfall auf Bruneck (am 13. April 1460), so darzustellen, als ob sich diese in einem destruktiven Kampfe gegen den Tiroler Landesherrn mit Hilfe päpstlicher Zensuren nahezu erschöpft hätte. Edm. Vansteenberghe hat inzwischen in seinem umfangreichen Werk „Le cardinal Nicolas de Cues“ (Paris 1920) auch die äußere Wirksamkeit der letzten Jahre schon in ein weit besseres Licht gerückt. Was Italien angeht, so beschränkten sich aber auch seine Archiv-Studien noch fast ganz auf das Vatikanische Quellenmaterial. Der große Fortschritt der Forschung, den die nun vorliegende Veröffentlichung Meuthens präsentiert, beruht vor allem auf der Erschließung zahlreicher bislang ungedruckter und meist gänzlich unbekannter Quellen, die der Herausgeber selbst in Mittel- und Norditalien aufgespürt hat. Vor allem das Stadtarchiv von Orvieto sowie die Fürstendarchive der Gonzaga zu Mantua und der Sforza zu Mailand haben seine systematische Forscherarbeit mit „unschätzbarem Cusanusmaterial“ (9) belohnt.

In dem II. Teil (127—306) finden wir dieses nunmehr edierte, und zwar in der Weise, daß die wichtigsten Dokumente als ganze abgedruckt sind, während eine Fülle von Exzerpten in den Anmerkungen dazu untergebracht ist. Die Textwiedergabe ist, abgesehen von einer begrüßenswerten Normalisierung der Schreibweise, wohl durchgehend buchstabengetreu. (Eine falsche Korrektur, die mir auffiel: S. 146, unten ist das *conducta reducendam* nach *Videtur* nicht in einen doppelten Akkusativ, sondern in *conducta reducenda* zu verbessern.)

Im I. Teil wertet M. vor allem das hier edierte Material zu einer „Darstellung“ der „letzten Jahre des Nik. v. Kues“ aus, und zwar in den 5 Kapiteln: Von Brixen nach Rom, Legatus Urbis, Kurienpolitik, Ruf und Lebensstil, In Orvieto. Dabei treten besonders diese Grundzüge in dem äußeren Lebensbilde des alternden Cusanus neu hervor: Der Kardinal befand sich in Rom und Italien keineswegs „im Exil“; er erreichte vielmehr nun erst den Höhepunkt seiner kirchenpolitischen Wirksamkeit; er war der „Intimus des Papstes“ (23); von diesem wurde er mit nahezu allen wichtigen Fragen der Universalkirche befaßt und sogar mehr als jeder andere in den komplizierten Problem-

\* Besprechung zu: Erich Meuthen, Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen. — Köln u. Opladen: Westdeutscher Verlag (1958). 345 S. (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen Bd. 3). Lw. 28,— DM.

kreis der inneritalienischen Politik mit hineingezogen. Er hat denn auch zumal i. J. 1459 als „Legatus Urbis“ (als Statthalter des Papstes für Rom und die südlich des Apennin gelegenen Gebiete des Kirchenstaates) während des Fürstenkongresses zu Mantua die vordringlichste Aufgabe der Friedenssicherung „durch kluge und zugleich energische Politik bestens erfüllt“ (47). Mit dem Ursurpator Sforza in Mailand und den Gonzaga in Mantua sowie den Wittelsbachern und den Hohenzollern in Deutschland verbanden Cusanus besonders enge Beziehungen. Aber nichtsdestoweniger kann M. ihm nachrühmen, daß er bei dem Streit der deutschen Fürstenhäuser sich nie durch Parteinahme auf eine Seite zerren ließ (54). Für die Kardinalserhebung des Francesco von Gonzaga hat er sich freilich wohl mehr eingesetzt, als dieser persönlich es verdiente. Was sein Verhalten gegenüber Sigismund von Tirol angeht, so tritt wiederholt die Versöhnungsbereitschaft ebenso eindeutig in Erscheinung wie die Konsequenz, mit der er in Brixen (16) und hernach z. B. in Orvieto (117 ff.) seine Reformpläne durchzusetzen suchte. In ergreifender Weise bringt M. mitunter zum Ausdruck, wie sehr Nikolaus nach manchen bitteren Enttäuschungen des Ringens in dem politischen Vorfeld der Kirche zeitweilig müde, ja überdrüssig wurde, sich dann aber dennoch immer wieder mit neuer Kraft zu weiteren schwierigen Einsätzen in ihrem Dienste aufraffte.

Über den persönlichen Lebensstil des Kardinals und insbesondere über dessen „Pfründensorgen“ trägt das 4. Kapitel manches zu einem gerechteren Urteil bei. Es zeigt sogar in überraschender Weise, daß Nikolaus nach dem Verlassen seines Bistums „der ärmste“ unter sämtlichen Kardinälen war, daß er sich aber dennoch, soviel er darin für seine Familiaren tat, für sich selbst um keine neuen Pfründen bemühte. Seine „Armut“ oder jedenfalls relative Mittellosigkeit veranlaßte Pius II. dazu, ihn in ganz ungewöhnlicher Weise zu beschenken (89); sie bestimmte auch das Kardinalskollegium zu dem „Unikum in der Geschichte der Kollegdivisionen“, ihm die doppelte Partizipation zu gewähren (91), und Marco Barbo entschloß sich aus freien Stücken sogar, ihm die Einkünfte einer Abtei bei Orvieto zu übertragen. — Um so mehr bedeutet es mithin, wie kürzlich auf der Kueser Jubiläumsfeier gebührend herausgestellt wurde, daß der Kardinal dennoch — unter Aufwendung des gesamten Vermögens seiner Familie — die Mittel zu dem großartigen Bau des dortigen Armen-Hospitals aufbrachte.

Diesem „freien Entschluß zur Armut“, von dem sich Nikolaus nunmehr in Rom leiten ließ, stehen freilich die zahlreichen Benefizien gegenüber, die er in früheren Jahren kumuliert hatte. Nichtsdestoweniger formuliert Meuthen zu kraß, indem er den jungen Cusanus einen „äußerst geschäftigen Pfründenjäger“ (93) nennt. Denn wer ein solches Urteil zu Recht fällen will, muß erst den eindeutigen Beweis dafür liefern, daß der Beschuldigte selbst sich auch mit besonderem Eifer um den ihm zunächst von seiten des Trierer Erzbischofs und dann Eugens IV. zufließenden „Pfründen-Segen“ beworben hat. Auch sonst liebt M., anscheinend zur Verlebendigung seiner Darstellung, die grellen Farbkontraste mitunter zu sehr. So hält er es wiederholt (20, 47, 49, 51 u. ö.) für angebracht, Cusanus verschiedenerlei Zwiespältigkeiten nachzusagen, wo es sich, schlichter gesagt, nur um minder erfolgreiche Bemühungen handelt, diese oder jene Verhältnisse zu bessern oder zwischen politischen Gegensätzen



zu vermitteln. Warum übrigens S. 57 die Bemerkung, daß sich der Kardinal Ostern 1460 zu Bruneck „nicht als Märtyrer seiner Überzeugung erwies“, und dann S. 87 die Erklärung: „Die Vorfälle von Bruneck machten Cusanus für die öffentliche Meinung zum heroischen Märtyrer für Recht und Freiheit der Kirche?“ Denn dieser hatte damals keinen Grund, sein Leben mehr aufs Spiel zu setzen, als er das ohnehin tat. Sein Glaubensbekenntnis und seine Treue zur Kirche standen nicht zur Debatte; was in Frage stand, war lediglich das Maß, in dem sich die territorialen Ansprüche der Kirche restaurieren ließen; und das, wozu sich der Kardinal durch die Gewalttätigkeit Sigismunds erpressen ließ, war nur ein Rückzieher im politischen Ringen, den er selbst freilich später widerrief und bedauerte. Ähnlich steht es mit der Interpretation, die Meuthen S. 121 an den kurzen Text 90 knüpft. Denn es stimmt zwar, daß der Kardinal auf eine Bitte der Stadt Orvieto, die er dem Papste vortragen sollte, mit keinem besonderen Eifer einging; und das war wohl auch eine Reaktion darauf, daß Orvieto seinen Reformbemühungen Widerstand leistete. Aber von einem „nun ausgebrochenen Groll“ zu sprechen, der Cusanus „klein und eng erscheinen“ lasse, bieten die Quellen keinen Grund, auch dann nicht, wenn sein Freund Marco Barbo (vielleicht sogar auf seine Anregung!) am gleichen Tage noch den unpäßlichen Papst aufsuchte und die Erfüllung der Bitte erreichte.

Nach S. 100 ließ sich G. A. Bussi in St. Peter zu den Ketten „an der Seite“ seines großen Gönners beisetzen. M. scheint damit auf das heutige nahe Beieinander der Grabplatten anzuspielen (vgl. R. Haubst, Studien usw.: BGPhThM 38,1 S. 137). Tatsächlich befand sich das Grab des Cusanus jedoch damals (wie wohl auch heute noch) nahe vor dem Altar mit den Ketten. Darauf läßt sich auf Grund folgender Überlegungen schließen: 1. Der noch erhaltene (vielleicht von Bussi verfaßte) Spruch

*Qui iacet ante tuas Nicolaus, Petre, catenas  
hoc opus erexit. Cetera marmor habet. MCCCLXV*

hat nur dann Sinn. 2. Die Marmorplatte zeigt deutliche Spuren, daß längere Zeit die Füße über sie dahin gingen. — Das Marmorrelief mit dem ausdrucksvollen Porträt des vor Petrus knienden Cusanus (auf das sich die letzten Worte des Distichons zu beziehen scheinen), dürfte ursprünglich die Stirnseite des Altars selbst geschmückt haben. Dorthin paßte es jedenfalls recht sinnvoll. Dieselbe Auskunft gab mir denn auch im Mai 1952 der Augustiner-Chorherr Nikolaus Widlocher († 29. 1. 1956), Abbate titolare von San Pietro in Vincoli, der auch das dortige Archiv der Chorherren betreute; er mußte freilich hinzufügen, daß sich darüber keine Dokumente mehr vorfinden. Pius IX. ließ nach seiner Vermutung bei der Neugestaltung der Confessio die beiden Marmortafeln samt dem besagten Distichon von dort entfernen und links vom Eingang der Kirche anbringen, wo sie sich heute noch befinden.

Wie M. verschiedene Male hervorhebt, hatte Cusanus an der Kardinalsernennung des Enea Piccolomini entscheidenden Anteil, und ließ dieser später als Papst ihn in seinem Palast wohnen. Im Hinblick darauf sei hier ergänzend diese (bereits „Studien“ S. 21, A. 12 gedruckte) Stelle aus einem Briefe des Enea an Nikolaus vom 5. Mai 1455 wiederholt: *Si non intendis hac aestate*

*novum Pontificem visitare, rogo, ut domum tuam saltem ad mensem mihi inhabitandam permittas meque tuis litteris Summo Praesuli commendatum facias. Vale optime!*

Völlig ignoriert wird von M. insbesondere, daß Cusanus um Weihnachten 1462 in den damals zwischen Dominikanern und Franziskanern aufs lebhafteste, auch vor dem Papst, ausgetragenen Streit (über die Frage, ob das am Kreuze vergossene Blut Christi auch während des *Triduum mortis* hypostatisch Seiner Person geeint blieb) mit einem durchaus beachtenswerten theologischen Gutachten eingriff; vgl. R. Haubst, Die Christologie des Nik. v. Kues (Freiburg 1956) 295—304; 315—328. Doch vielleicht entspricht das einer prinzipiellen Beschränkung auf das aus den Archiven Erhebbare. M. weist ja auch nur ganz am Rande auf die großen und bedeutsamen Werke hin, die Cusanus noch in seinen letzten Jahren verfaßt hat. Damit wird aber auch schon gleich deutlich, wie weit selbst seine „in mühevoller Kleinarbeit“ (7) zusammengetragene und hoher Anerkennung wertige Untersuchung noch hinter der schier erdrückenden Aufgabe einer das philosophisch-theologische Geistesleben und die vielgestaltige äußere Wirksamkeit des großen Kardinals miteinander vereinenden Biographie zurückbleibt. Doch andererseits lassen das vorliegende Werk und die weiteren, angekündigten Untersuchungen Meuthens von ihm wohl am ehesten einmal eine den Ansprüchen der heutigen Forschung gerecht werdende, die gesamte äußere Aktivität umfassende und deutende und mit der Erschließung der spekulativen Gedankenwelt wenigstens Kontakt haltende Darstellung des chronologischen Lebensablaufes und der kirchengeschichtlichen Gesamtleistung eines Nikolaus Cusanus erwarten.

Mit Dank nachgetragen sei noch ein Hinweis auf den sorgfältigen Namen- und Sachindex und besonders auf die vorläufigen „Nachrichten über Familiaren des Nikolaus von Kues“, in denen allein schon viel Forscherarbeit investiert ist.

Prof. Rudolf Haubst, Mainz

# BESPRECHUNGEN

## KIRCHENGESCHICHTE

Brecher, August: Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts. — Münster (Westf.): Aschendorff (1957). XXII, 431 S. (Reformationsgesch. Studien und Texte. H. 80/81) brosch. 33,75 DM.

Das Anliegen der Publikationsreihe „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte“ ist die Behandlung der Hauptprobleme der Kontroverse, der Zustände in der Kirche in einzelnen Gegenden, der katholischen Reform und der sie tragenden Personen. B. legt zu diesem Thema für Aachen ein außerordentlich reiches Material vor allem für das 16. und 17. Jahrhundert vor, das vielerlei Einblicke gestattet. Mit der Verkündigung und der Annahme der Beschlüsse des Trienter Konzils in einem Gebiete war erst der Anfang zur Reform gemacht. B. zeigt, wie äußerst zählebig sich Vorstellungen aus spätmittelalterlicher Zeit sich erweisen konnten, vor allem die verdinglichte Seite der Seelsorge, bei der Verpflichtungen weitgehend an ad hoc gestiftete Pfründen gebunden waren. Ein sehr ausgeprägtes Bewußtsein für überkommene Rechte ließ es oft genug zu Kompetenzstreitigkeiten zwischen Erzpriester und Magistrat, Pfarrern und Ordensklerus, Bischof und Nuntius kommen, die nicht im Interesse der Reform lagen. In fünf Abschnitten behandelt B. in insgesamt 22 Kapiteln: Die Träger der kirchlichen Aufbauarbeit; Gottesdienst und Seelsorge; Schulwesen, geistiges Leben und Pflege der christlichen Kunst; Kirchliche Volkszerziehung, Caritas und Pflege der Volksfrömmigkeit; Die Aufbauarbeit der Stifter und Klöster. Für das gebotene Anschauungsmaterial wird die Forschung dem Verfasser Dank wissen.

Die Art der Darstellung, die Vereinigung von Wichtigem mit Nebensächlichem, das im laufenden Text, nicht in den Anmerkungen erscheint, löst allerdings beim Leser in fast allen Kapiteln häufig Mißbehagen aus. Die Darstellung verliert sich zu sehr in Einzelheiten. So wird z. B. im 1. Abschnitt, der die Träger der kirchlichen Aufbauarbeit behandelt, nicht nur über Erzpriester, Pfarrer, Vikare, weltliche Gehilfen der Seelsorge, Bischöfe, Nuntien und Magistrat (in dieser Reihenfolge), sondern auch über die Errichtung neuer Pfarren, Schwierigkeiten bei der Stellenbesetzung, die Besoldung des Klerus, ja sogar der Küster, Totengräber und Ministranten und anderes mehr gesprochen. Einzelheiten über die doch offensichtlich wichtigen Reformstatuten des Nuntius Bussi von 1708/09 muß man an über 30 verschiedenen Stellen zusammensuchen. Ähnlich verhält es sich mit der Behandlung des Sendgerichts, die zu einem aufschlußreichen Kapitel hätte werden können. Man kann es nur bedauern, daß der so inhaltsreiche Stoff in der Darstellung häufig so weit zerstreut wurde.

F. Pauly

Staber, Joseph: Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising. — München: Alexander v. Humboldt-Verlag 1955. 103 S. (Beiträge z. Altbayerischen Kirchengesch., III. Folge, fortges. v. „Verein für Diöz.-Gesch. v. München u. Freising“, 20. Bd., 1. Heft), kart. o. Pr.

Wer den Versuch unternimmt, mittelalterliche Volksfrömmigkeit rational zu analysieren, der kommt nicht weit. Mit dem Hinweis, daß diese oder jene Erscheinung im Denken des Volkes auf heidnische Vorstellungen zurückzuführen und volksfrommes Brauchtum oft mit abergläubischen Praktiken verwandt ist, ist nicht viel gewonnen. Mehr als eine Beschreibung der Oberfläche des so viele Probleme zeigenden Gebietes ist kaum möglich, weil der Kern der Dinge so oft im Irrationalen wurzelt. Die Not des Lebens, im Lichte des Glaubens zwar auf einer höheren Ebene geklärt, in der Anfechtung des Alltags damit aber nicht ohne weiteres bewältigt, gab und gibt den Anstoß zu manchem Brauchtum, das — wie das Spätmittelalter zeigt — üppig ins Kraut schießen kann, wenn die Schere fehlt, die den Wildwuchs in Frömmigkeit und Seelsorge beschneidet (S. 8).

St. spricht im ersten Teil über Liturgie als Ausgangspunkt von Reformbestrebungen im 15. Jahrhundert und zeigt in den Kapiteln über die religiöse Weihe der Wochentage, die Sonntagsheiligung und die Heiligenverehrung, wie auf der einen Seite religiöser Eifer und religiöse Innigkeit, auf der anderen Seite der Versuch, das Himmlische auf die Erde herabzuziehen und die sich daraus ergebende Vergröberung der Sicht nicht im Gleichklang blieben. Eine große religiöse Lebensangst und ein wachsendes Mißtrauen gegenüber der Autorität der Kirche, die diese Angst nicht löst, erfüllen nach St. am Vorabend der Reformation auch die einfachen Gläubigen. „Es war nicht der religiöse Eifer bei den Gläubigen geringer geworden und nicht der Eifer der Priester erlahmt, aber die kirchliche Autorität war in einer lebensgefährlichen Krise“ (S. 35).

Der zweite — umfangreichere — Teil über das Wallfahrtswesen bietet zunächst Material über die Entstehung von Wallfahrten aus psychologischer Sicht. „Nicht weil ein Heiligtum hochverehrt wird, ereignen sich schließlich Wunder, sondern weil sich ein Wunder begab,

strömen Pilger herzu" (S. 40). Die Abschnitte über die Freisinger Domwallfahrt, Tumuluswallfahrten, Wallfahrtsstätten als Fortführung germanischer Heiligtümer, den „heiligen Ort“, ferner die Mitteilungen über Wunderaufzeichnungen, Wallfahrtsgebäude und Weihegaben lassen vielerlei Ähnlichkeiten mit unserem Gebiet, aber auch eine starke Eigenständigkeit an Vorstellungen erkennen, die wohl auf den Volksstamm zurückgehen. Auffallend spät liegen Fälle von Kanonisation durch das Volk (S. 45 ff.). — Es wäre wohl nicht die geringste Anerkennung für die Arbeit von St., wenn sie Veröffentlichungen im Sinne einer zusammenfassenden Behandlung des Themas für jene Bistümer anregen würde, denen Untersuchungen dieser Art noch fehlen. F. Pauly

Thulin, Oskar: Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten. — München und Berlin: Deutscher Kunstverlag (1958), 111 S., 70 Abb. (Lebenswege in Bildern). Lw. 17,— DM.

Luthers Leben in Selbstzeugnissen aus seinen Werken und Briefen haben uns schon früher und ausführlicher G. Buchwald, L. Christiani und vor allem H. Fausel geboten. Die Bedeutung des hier vom Leiter der Lutherhalle in Wittenberg vorgelegten und vom Deutschen Kunstverlag vornehm und sorgfältig ausgestatteten Werkes liegt in seinen 103, davon 70 ganzseitigen Abbildungen, die uns die Bildnisse Luthers und seiner Zeitgenossen, die Orte und Gebäude, die Schauplätze der Reformation waren, und die wichtigsten Dokumente in sonst kaum gebotenem Umfang wiedergeben. Der Textteil bringt nicht nur Äußerungen Luthers sondern auch seiner Freunde und Gegner. Er wird ergänzt durch Jahreszahlen und knappe Berichte über die in den Zeitdokumenten nicht unmittelbar zum Ausdruck kommenden Ereignisse.

Führen Bilder, besonders Porträts der Renaissance schon von selbst leicht zu einer Heroisierung, dann ist diese Einseitigkeit des Lutherbildes leider durch den Textteil noch unterstrichen, von einzelnen Übertreibungen, z. B. „Wittenberg — die bedeutendste europäische Universität der Zeit“ (S. 84), ganz abgesehen. E. Iserloh

Fries, Heinrich: Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta. — München: Zink 1959. 59 S. Erw. Antrittsvorl. v. 19. November 1958. brosch. 2,80 DM.

Heute, wo „die Zeiger der Uhr auf die eine Welt und die eine Weltgeschichte vorgerückt sind“ (17) ist die Una Sancta in besonderer Weise aufgegeben und eine der großen Verpflichtungen dieser unserer Weltstunde. Im Geiste Möhlers und über ihn hinausstrebt will Fries sich um die Einheit der Christen mühen und nach dem Beitrag der Theologie zur Una Sancta fragen.

Wenn die theologische Diskussion die Begegnung zunächst erschwert, so ist das kein Grund, die Antwort der Theologie beiseite zu tun. Wohl kann die Einheit der Christenheit nicht das Ergebnis theologischer Bemühungen sein und doch haben diese einen wichtigen Beitrag zu leisten. Zunächst hat die Theologie die notwendige Wachheit des Geistes und die heilsame schöpferische Unruhe zu sorgen. Sie läßt die Probleme sehen, hellet vor allem den geschichtlichen Zusammenhang auf und zeigt, wie es zur Spaltung der Christenheit kam. Sie zu verschleiern dient nicht der Einheit. Die Unterschiede sind dort aufzusuchen, wo sie am schärfsten und profiliertesten sind. Die Differenzen auf ihren Ursprung zurückführen und sie im großen Zusammenhang sehen, heißt schon zu ihrer Überwindung beitragen. Dabei ist der Mythos, als ob die Spaltung gerechtfertigt sei, genau so zu zerstören, wie die trügerische Hoffnung, die Wiedervereinigung stehe vor der Tür. Falsche Fronten sind abzubauen, indem man versucht, den anderen zu verstehen und gleichzeitig zu einem tieferen Verständnis der eigenen Position vorzustoßen.

Daß die Theologie auf dem Wege zur Einheit ist, sieht Fries vor allem in einer „fast gleichzeitig laufenden Doppelbewegung: der katholischen Theologie vor Schrift und der evangelischen Theologie zur Kirche“ gegeben. Dieser „Wille zum Ursprung“ muß gepaart sein mit der „Offenheit zum Ganzen“ und dem „Mut zur Präsenz“, d. h. dem Mut, sich der theologischen Fragen anzunehmen, die gerade aktuell sind. Letztlich muß die Theologie der Kirche helfen, die Katholizität in ihrem Erscheinungsbild zu realisieren, und sie für die Konvertiten vorbereiten.

Fries spricht vom „Beitrag der Theologie zur Una Sancta“, nicht davon, daß die Theologie oder eine gewisse Theologie ihr in mancher Hinsicht im Wege steht. In diesem wertvollen Büchlein ist aber der Weg gezeigt, wie eine solche Theologie zu überwinden ist. E. Iserloh

#### DOGMATIK

Fragen der Theologie heute. Hrsg. von Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle, Professoren des Priesterseminars St. Luzi in Chur. Einsiedeln, Köln, Zürich: Benziger 1957. 588 S. 80. Lw. 26,80 DM.

Der 150jährige Bestand des Priesterseminars in Chur bot die Gelegenheit, diesen Sammelband herauszugeben, an dem drei Professoren aus Chur und über ein Dutzend auswärtiger Mitarbeiter sich beteiligt haben. An der Spitze, nicht nur in der Reihenfolge, steht der



Beitrag von Heinrich Fries (jetzt München) über Mythos und Offenbarung. Dem Mythos wird nach der extremsten Form neuzeitlicher Bibelkritik die Heilige Schrift zugeordnet. Ihm geht echte Dingerkenntnis ab, weil er alles unmittelbar und ausschließlich auf das Göttliche zurückführt, und auch das nicht in abstrakten Begriffen, sondern in Personifikationen und Dramatisierungen. Abhold jeder linearen Betrachtung menschlicher Geschichte nimmt er die zyklische Wiederkehr des Naturgeschehens als Strukturgesetz des Alls an. Die Romantik war besonders der Weise zugetan, wie der Mythos ursprüngliche religiöse Erfahrungen ausdrückt. Auch in der Gegenwart wird mythisches Denken hochgewertet, zuweilen als Erbe der Romantik, mehr noch infolge der Zuneigung zum Mythos, die bei der Völkerkunde, der Religionswissenschaft und der Psychologie zu beobachten ist. Von den Theologen wird der Mythos zum Teil als das Nein zur göttlichen Offenbarung hingestellt (Karl Prümm, Karl Barth). Dagegen erhebt Bultmann die Forderung, die Urkunden der Offenbarung zu entmythologisieren. Eine dritte Richtung sagt Ja und Nein zum Mythos. F. spricht sich darüber so aus: „Der Mythos ist... kein Horizont, innerhalb dessen Offenbarung erscheint, aber die Offenbarung ist der Horizont, innerhalb dessen der Mythos seinen rechten Ort findet.“ F. verweist auf die Seinsanalogie als die Grundlage, um das Verhältnis von Gott und Welt recht zu erfassen, und auf die Unterscheidung der Offenbarung von dem Weltbild, das hinter manchen Sätzen der Offenbarungsurkunden steht. — Nach Josef Trütsch haben die Versuche, das Wesen des theologischen Glaubens zu ergründen, bisher zu wenig darauf geachtet, wem man glaubt. Eine Wende bringen Rousselot, August Brunner und Jean Mouroux, die der personalen Seite des Glaubens mehr Beachtung schenken. Leider ist nicht die ganze Literatur der letzten Jahre (z. B. W. Bartz), noch die Bedeutung, die der Person Christi für den Akt des christlichen Glaubens zukommt, allseitig beachtet. — Joh. Schildenberger schreibt ausführlich über das Problem der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift im Hinblick auf Pierre Benoit und Karl Rahner. Sein nächster Artikel nennt unter den Fragen der Einleitung zum AT auch die theologische Deutung der Heiligen Schrift, die über die philologische Methode hinausgeht. — Rudolf Schnackenburg lenkt den Blick auf das Licht, das die formgeschichtliche Forschung am NT den Fragen gibt, die sich mit der apostolischen Verkündigung samt ihrem Echo in der „Gemeindetheologie“ und mit der Überlieferung der Worte und Taten Jesu befassen. Er würdigt ferner, wie sehr die Exegese durch das liturgisch-sakramentale Denken der Gegenwart gefördert wurde. Der letzte Abschnitt seines Artikels erinnert daran, daß das Ganze der Offenbarung eschatologisch ausgerichtet ist. — Otto Karrer und Rupert Geiselmann schreiben über die apostolische Nachfolge und die Tradition. Hier wäre mehr zu sagen gewesen über die Bedeutung der Geistsendung. — Karl Rahner begründet seine Forderung, die Natur des Menschen nicht als etwas in sich Abgeschlossenes zu sehen, sondern als etwas, das für die übernatürliche Gnade aufgeschlossen ist, damit, daß es ein rein natürliches Ziel für den Menschen nicht gibt. — Es ist zu begrüßen, wie Josef Feinert zeigt, daß Schöpfung und Entwicklung keine Begriffe sind, die sich gegenseitig absolut ausschließen. — Alois Grillmeier nimmt Stellung zu den jüngst wieder erörterten Fragen nach dem Wesen, dem Sein und der Einheit Christi. Ein menschliches Bewußtseinszentrum in der Seele Christi nimmt auch er an. In der Soteriologie soll die Dynamik mehr beachtet werden, die in der Auferstehung Christi aufgebrochen ist. — Alois Müller äußert sich zu den beiden mariologischen Problemen: Welche Bedeutung kommt der Teilnahme Mariens am Kreuzesopfer zu, und: Wie steht Maria zur Kirche. — Otto Semmelroth erläutert die Sakramentalität der Kirche im Hinblick auf ihre Einheit. — Thomas Sartory stellt zusammen, was offenbarungsgläubige Protestanten an der katholischen Ekklesiologie bemängeln. Gegenwart Christi im Glauben und in der Gnade nimmt er auch für die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften als solche an. — Heinrich Schillebeeckx hebt die Heilskraft der menschlichen Natur Christi und den christologischen Gehalt der Sakramente hervor. Soll man wirklich sagen (anders als die Bibel), die Trinität habe Christus gesandt? — Über Eschatologie verbreitet sich Urs von Balthasar, wohl wissend, daß Wege weisen leichter ist als Wege gehen. — Moderne Bestrebungen in der Moraltheologie hat Franz Böckle zum Vorwurf seines Beitrages sich gewählt. Es sind Diskussionen um das Aufbauprinzip, die Sicht der menschlichen Handlung als eines personalen Aktes und damit zusammenhängend die Fragen nach Freiheit und Gesetz, nach Verantwortlichkeit und Schuld, endlich das Problem der Situationsethik. Er fordert eine strengere Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit. Arthur Fridolin Utz macht darauf aufmerksam, wie sehr die Theologie durch die Sozialwissenschaften bereichert wurde und welche Hilfe die Theologie den Sozialwissenschaften bietet. Durch ihre Ehegesetze und die lehramtlichen Kundgebungen zur sozialen Ordnung hat die Kirche in den Bereich der Sozialwissenschaften eingegriffen. — Ernst Haensli schreibt über die Verkündigung aus lebendiger theologischer Einsicht. — Fritz Hofmann legt Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung bloß: den Christusglauben, das Mysterium der Kirche, die frohe Botschaft von der Gnade und den letzten Dingen. — Alois Sustar bringt einen Beitrag zu dem Problem: Der Laie in der Kirche, Jakob David zu der Frage, wie die irdischen Wirk-

lichkeiten theologisch betrachtet werden sollen. — Diese gedrängte Zusammenfassung möge zeigen, wie aktuell und bedeutend die „Fragen der Theologie heute“ sind. Daher ist dem Werk weite Verbreitung zu wünschen.

I. Backes

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. Bd. 3 Halbbd. 1. Die Lehre von der Kirche. 3.-5., völlig umgearbeitete Aufl. München: Hueber 1958. XVI, 934 S. 8°. Lw. 37,50 DM; brosch. 34,— DM.

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. Bd. 4 Halbbd. 2. Von den Letzten Dingen. 5., stark vermehrte und umgearb. Aufl. München: Hueber 1959. XIX, 747 S. 8°. Lw. 29,80 DM; brosch. 26,— DM.

In den Vorüberlegungen weist S. darauf hin, daß man die Kirche nur im Glauben verstehen kann. Wort- und Sacherklärungen werden gegeben. Über den Ursprung der Kirche handelt der erste, über ihr gottmenschliches Gepräge der zweite, über ihre Sendung der dritte Abschnitt. Ursprung der Kirche ist theologisch gesehen Gott. Heilsgeschichtlich ist sie vorbereitet durch den Alten Bund; im Noe-Bund sieht Schmaus schon eine Stufe des Alten Bundes. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die ontologisch-heilsgeschichtliche Grundlegung. Der Stifterwille Christi äußerte sich in verschiedenen Akten. Die Einsetzung des Abendmahles und die Geistsendung an Pfingsten werden als kirchenstiftend kurz behandelt. Sehr ausführlich wird der Primat Petri erörtert. Klar unterscheidet S. in der wertvollen Auseinandersetzung mit Cullmann Apostelamt und Apostelnachfolge. Das Wesensgepräge der Kirche wird als gottmenschlich hingestellt, ein Begriff, der allmählich geklärt wird. Leitfaden für die ganze Darstellung ist der Begriff: Volk Gottes. Die biblische Grundlegung in Ex 19, 5–6 könnte mehr verwertet sein. Auch möchte man wünschen, daß zum Unterschied von profaner Entartung und zum AT, gleichsam als *differentia specifica*, hinzugefügt werde: im Neuen Bunde. Bei der Darstellung der Kirche als Leib Christi kommt der Wunsch auf, die Unterschiede zwischen 1 Cor und Röm einerseits und Eph und Col andererseits wären schärfer herausgearbeitet worden. Nach dem kleinen Kapitel über die Braut Christi wird ausführlich den Verbindungen nachgegangen, die die Kirche zum Heiligen Geiste hat. Hier ist man überrascht, ein Zitat aus Moritz Meschler, Die Gabe des Pfingstfestes, anzutreffen, in dem die Kirche vor Pfingsten als unbelebt bezeichnet wird. Die Auferstehung Christi in ihrer Beziehung zum Heiligen Geiste und zur Kirche muß noch ausgiebiger in der Theologie durchdacht werden. Sichtbarkeit und Rechtsgestalt der Kirche werden dem Wesensgepräge zugeordnet. Mit Recht lehnt S. die Meinung von Sartory ab, daß nicht nur die einzelnen nichtkatholischen Christen, sondern auch ihre Gemeinschaften ein Rest der Kirche Christi seien. Die vier Kennzeichen der Kirche sind als Wesenseigenschaften behandelt. Die Sendung der Kirche wird unter die beiden Gedanken zusammengefaßt: Ehre Gottes durch das Organ der Erscheinung des Gottesreiches und Vermittlung des Heiles an die Menschen. Die Sakramente, die nach Thomas von Aquin auch zum Kult gehören, werden bei der Heilungsvermittlung eingeordnet. In der Frage der priesterlichen Firmgewalt schließt S. sich der Meinung von Mörsdorf an.

Auch dieser Halbbd. will keines der üblichen und notwendigen Lehrbücher der Dogmatik ersetzen. Bei exegetischen Fragen wird nicht immer das Für und Wider der einzelnen Ansichten gegeneinander abgewogen und nicht überall die Chronologie der einzelnen biblischen Bücher zugrunde gelegt. Dennoch gibt es keine moderne katholische Dogmatik, die so schriftnahe ist und die Exegeten so ausführlich zu Worte kommen läßt, wie die von S. Aus der Fülle der Texte, die S. aus den Vätern und Scholastikern bietet, kann der Leser sich leicht die Entfaltung des Dogmas deutlich machen, anders als es kurze Texte in den Lehrbüchern ermöglichen. Das Werk ist geschrieben in klarer Abgrenzung gegen nichtkatholische Meinungen, die gepaart ist mit versöhnlicher Darstellung. Durch die Menge des Stoffes und die Geschlossenheit des katholischen Dogmas ist eine wirkliche Summa de ecclesia geworden.

Die neue Auflage der Lehre von den Letzten Dingen innerhalb der „katholischen Dogmatik“ kann man mit Recht ein neues Werk nennen und erfreut feststellen, daß der den aktuellen Problemen zugewandte Autor in wenig mehr als zehn Jahren zum dritten Male ein Buch über die Eschatologie veröffentlicht hat. Neu ist der überaus wertvolle, mehr als 100 Seiten umfassende § 293a: „Die Zeithaftigkeit und die Geschichtshaftigkeit des Menschen und der Heilsoffenbarung Gottes.“ In ihm sei besonders hingewiesen auf das Kapitel: Von der Geschichtlichkeit des Menschen im neuzeitlichen Denken. Die Aufgliederung ist in der neuen Auflage viel übersichtlicher. Die Antworten auf bibeltheologische Fragen befriedigen mehr als früher, wenn auch das Vorzeichen: Predigt des Evangeliums an alle Völker, in paulinischer Sicht anders betrachtet werden kann. Die allgemeine Eschatologie ist der besonderen vorangestellt, ohne daß das Programm darunter leidet: „Die Letzten Dinge werden... dargestellt als Integration der Person und des Tuns Christi zur Ganzheit seiner selbst... im Sinne jenes Geheimnisses, das wir mit dem Worte corpus Christi mysticum umschreiben.“ So empfiehlt das Werk sich selbst.

I. Backes

Bartz, Wilhelm: Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens. — Trier: Paulinus-Verl. 1959. 188 S. (Trierer Theol. Studien Bd. 9) kart. 19,80 DM. Die Studie ist von Gottlieb Söhngen angeregt und ihm auch gewidmet. In ihr werden zunächst die Grundanschauungen Scheebens über den Lehrschatz der kath. Kirche aufgezeigt. Beachtlich ist, wie Scheeben unterscheidet: Glaubensvorlage durch die Kirche, insofern diese belehrt, kirchliche Verkündigung als Zeugnis und Bürgschaft der Wahrheit, und schließlich Glaubensbotschaft als Glaubensvorschrift. Dem Wesen des Lehrschatzes entsprechen seine Eigenschaften und seine geschichtliche Entwicklung. Im 2. Teil werden aus der Lehre vom Lehrschatz Scheebens Grundgedanken der Ekklesiologie ans Licht gehoben. Nachdem B. schon im Laufe seiner Abhandlung öfter Gelegenheit hatte darauf hinzuweisen, wie gut in der Vergangenheit Balvel und Grabmann und in der Gegenwart Congar die Lehre Scheebens kannten und darum schätzten, nimmt er in der Zusammenfassung am Schluß die Gelegenheit wahr, sich ausführlich auseinanderzusetzen mit den Vorwürfen, die Dom. M. Koster OP in seiner Schrift „Ekklesiologie im Werden“ gegen Scheeben erhoben hat. Wie jede echte historische Studie dient so auch diese der Gegenwart in ihrem Ringen um die Ekklesiologie. Das Vatikanum hat seine dogmatische Konstitution über die Kirche unvollendet hinterlassen. Möge das Studium vorliegenden Werkes dazu beitragen, daß tiefer erfaßt wird, was es heißt: Credo ecclesiam. I. Backes

### SOZIOLOGIE UND KIRCHENRECHT

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Ges. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Freiburg: Herder 1958/59. Bd. 2. Beziehungslehre — Erbrecht. 1232 Sp. Lw. 76,— DM, Hlw. 85,— DM; Bd. 3. Erbschaftssteuer — Harzburger Front. 1232 Sp. Lw. 76,— DM, Hlw. 85,— DM.

Das positive Urteil, das sich aus dem Studium des 1. Bandes ergab (s. diese Zeitschr. 67, 1958, 127 f.), wird durch die vorliegenden beiden Bände in vollem Umfang bestätigt. Die zuverlässige Orientierung über die Realien durch Fachleute und die Deutung der gesellschaftlichen Kräfte und Vorgänge durch christliche Männer, beides nicht nebeneinanderstehend, sondern zu einem Ganzen sich zusammenfügend, sind die unersetzlichen Vorzüge dieses Werkes.

Für die sachlich-fachliche Unterrichtung bietet sich aus dem 2. Bd. vor allem die Reihe der „Bundes“-Artikel an. Genannt sei die ausgezeichnete Einführung, die in „Bundesgerichte“ und „Bundesverfassungsgericht“ (beide von W. Geiger) gegeben wird. Auf staatsrechtlichem und politischem Gebiet orientieren ebenfalls hervorragend die vielen Artikel über „Deutsche“ Institutionen, z. B. Dt. Bundestag, Dt. Gewerkschaftsbund. An dem Beitrag „Deutschland“ (über 100 Spalten) ist glücklicherweise ein ganzer Stab von Fachleuten beteiligt worden. So hat sich ein mit Tatsachen ausgefülltes und zugleich abgerundetes Bild unserer gegenwärtigen Lage ergeben, in politischer, soziologischer, religiöser, rechtlicher und wirtschaftlicher Hinsicht, dem etwas Gleichrangiges z. Z. nicht an die Seite gestellt werden kann. Daß die geistigen und religiösen Fragen nicht zu kurz kommen, zeigt z. B. der Artikel „Bildung“ (M. Müller). Es ist erstaunlich, wie rasch hier ein Lexikon in die Tiefe führt, nicht nur in den Ausführungen über die Struktur der Bildung, sondern auch in dem, was über die Krise der Bildung gesagt wird. Es seien nur noch hervorgehoben die ausführlichen Beiträge „Christentum“, von dem der mittlere Teil „Christentum und Gesellschaft“ (Monzel) der gewichtigste ist, „Ehe und Familie“ (75 Sp.), ferner die aufschlußreichen Artikel „Eid“ (H. Peters) und „Dorf“ (Neundörfer).

Vom 3. Bd. sind für den Theologen von besonderem Interesse die Beiträge, die über die Evangelische Kirche in Deutschland (J. P. Michael) und ev. Lehren und Einrichtungen handeln: Kirchenrecht (C. J. Hering), Soziallehre (J. Höffner). Ein Artikel von 30 Sp. ist dem Begriff und der Wirklichkeit der „Gesellschaft“ gewidmet. Er ist nicht gerade leicht zu lesen, und man hätte gewünscht, daß er nicht nur der Zusammenfassung der erarbeiteten Gesichtspunkte, sondern auch der Einführung des Laien in dieses Gebiet gedient hätte. Der Artikel „Geburtenregelung“ orientiert ausgezeichnet über Motive und Mittel dieser Erscheinung sowie über die gesetzliche und organisatorische Lage; jedoch ist die ethische Bewertung, soweit sie die „kath. Gesichtspunkte“ wiedergibt, auffallend dürftig. Hingewiesen sei noch auf „Gleichberechtigung der Geschlechter“, der eine sehr gute Übersicht über die Geschichte und die gesetzgeberische Lösung dieser Frage (Gleichberechtigungsgesetz v. 18. 6. 1957) zugleich mit einer (positiven) Wertung gibt. L. Hofmann

Doskocil, Walter: Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. — München: Zink 1958. XV, 220 S. (Münchener Theol. Studien, III. Kanonistische Abt. 11. Bd.) brosch. 18,— DM.

Das erste Kapitel der Geschichte des Kirchenbannes, von der Gründung der christlichen Gemeinden bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts reichend, ist von D. mit großer Behutsam-

keit geschrieben worden. Nach einer religionsgeschichtlichen Einleitung untersucht der Verf. (im 2. Teil) alle Stellen des NT, in denen gewöhnliche Aussagen über den Bann gesucht werden, aber auch solche, in denen man einen Zusammenhang mit der Exkommunikation nicht vermutet. In gleicher Weise werden (im 3. Teil) die Schriften der Apostolischen Väter durchleuchtet. Das Ergebnis ist weder apologetisch noch rechtssystematisch glatt. Ausdrücklich wird betont, daß nur Ansätze und Tendenzen zur Entwicklung, nicht aber die fertige Institution des Bannes aufgezeigt werden können. Die wichtigsten Elemente, die sich darbieten, sind der Fluch, der Ausschluß vom brüderlichen (zivilen und kultischen) Verkehr, die brüderliche Zurechtweisung. Diese und mehrere andere Elemente „isoliert“ und ohne Beimischung a posteriori herausgearbeitet zu haben, ist ein wissenschaftliches Verdienst, von dem sowohl der Exeget als auch der Rechtshistoriker großen Nutzen hat.

L. Hofmann

#### RELIGIÖSE VOLKSKUNDE

Szövényfi, Josef: Irisches Erzählgut im Abendland. Studien zur vergleichenden Volkskunde und Mittelalterforschung. — Berlin: Schmidt-Verl. (1957). IX, 193 S. kart. 23,60 DM.

Die hier vorgelegten gelehrten Studien über die europäischen Ausstrahlungen irischen Erzählgutes sind deshalb so interessant, weil sie erstmals in deutscher Sprache etwas von dem reichen Material zugänglich machen, das eine hervorragende Equipe von Volkskundlern unter J. H. Delargy (Irish Folklore Commission) in jahrzehntelanger Arbeit auf dem geradezu idealen Forschungsfelde des einzigen europäischen Landes, in dem sozusagen das Mittelalter noch andauert (vgl. den Vorspruch S. VI), zusammengetragen hat. Der aus Ungarn stammende und von der Hymnologie herkommende Verf., der jetzt Professor in Ottawa in Kanada ist, hat durch viele Jahre dieser Equipe angehört und kann so mit vollen Händen aus den im Haus am Stephanspark in Dublin (82 St. Stephens Green) angesammelten Schätzen schöpfen, um insbesondere der deutschen Volkskunde mit aller nur wünschenswerten wissenschaftlichen Akribie eine Reihe neuer motivgeschichtlicher Durchblicke (Volksüberlieferungen zum Jüngsten Tag, Rattenfänger, Mariä Traum, Drei Frauen, Kümmernis, das Grimm-Märchen von der himmlischen Hochzeit) zu erschließen.

Für die moselländische Volkskunde ist von vorneherein wegen des gemeinsamen keltischen Untergrundes besonderer Gewinn zu erwarten. So ergeben sich denn auch schon gleich in den beiden Kapiteln über eschatologische Volkssprüche (16–36) interessante Parallelen (vgl. 21 Anm. 23); nachzutragen wäre der moselfr. bis in die Gegenwart (1943!) verbreitete Spruch (Johannes d. T. sagt zu Christus): Wenn mein Tag (= 24. 6.) und dein Tag (= Fronleichnam; vgl. franz. fête-Dieu!) zusammenfällt, dann wehe der Welt! (gehört zum Typus „Wenn Ostern auf St. Markus fällt“ [21]; denn wenn — wie zuletzt 1943 — am 25. 4. Ostern ist, ist am 24. 6. Fronleichnam). Noch deutlicher wird das gemeinsame keltische Erbe im Kapitel über die irische Volkstradition von den drei Schwestern St. Columbans (97–114), wo sich laufend Parallelen zur moselländischen Drei-Jungfrauen-Verehrung (etwa im Raum Bitburg-Prüm: Auw, Metterich, Hermesdorf, Gondelsheim, Lauperath) ergeben. Zu dem bereits bei Otfried v. Weissenburg bezeugten Motiv von den drei Frauen, die die Tunika Christi nähen (106 f.), wäre auf den bes. an der Saar bis in die Gegenwart geläufigen Kinderspruch von den „drei Madammen“ zu verweisen, von denen die dritte „einen roten Rock für unseren lieben Herrgott“ macht (vgl. Rh. Wörterbuch V, 696).

B. Fischer

Rolevinck, Werner: Die seelsorgliche Führung der Bauern. Bauernspiegel (De regimine rusticorum, deutsch). Übers. u. komm. von Egidius Holzapfel. Mit einem Vorwort von Linus Bopp. — Freiburg: Herder (1959). XI, 110 S. 80 (Schriften zur Religionspädagogik und Seelsorge. Abt.: Klassiker der Seelsorge und Seelenführung. Bd. 2) kart. 9,80 DM.

Neben der (aufs Ganze gesehen immer noch zu sehr vernachlässigten) Pastoral-Geschichte hat auch die religiöse Volkskunde von der hier durch E. Holzapfel gebotenen Übersetzung des Bauernspiegels aus der Feder des spätmittelalterlichen westfälischen Kartäusers Werner Rolevinck († 1502) Gewinn; er wird sich allerdings erst voll auswirken können, wenn die zugrunde liegende (von Linus Bopp, dem verdienstvollen Herausgeber der Reihe, angeregte) Freiburger theologische Dissertation mit der lateinischen Textausgabe in den „Freiburger Theologischen Studien“ erschienen ist (in ihr wird man gewiß auch das hier schmerzlich vermißte Kapitel über den Verfasser finden). Immerhin ist auf Grund der hier vorgelegten, gut lesbaren Übersetzung eine rasche Kenntnisnahme vom Inhalt ermöglicht, die durch die beigegebenen Anm. (85–105) und ihre gewissenhafte Aufschlüsselung alles Erklärungsbedürftigen dankenswert erleichtert wird.

Den Volkskundler wird vor allem das 15. Kapitel (70–78) mit seiner allerdings reichlich kursorischen Behandlung des volkstümlichen Aberglaubens interessieren: Rolle der Frauen, fahrenden Scholaren und „unerfahrenen Priester“, Liebeszauber, Gesundbeten,



Zaubersprüche gegen Ungeziefer, Hase und Katze als Unglückstiere, Beginnen mit linkem Schuh oder Handschuh als Unglückszeichen, Tagewahl, Arbeitsruhe an Tagen, die keine Festtage sind, u. a. an Donnerstagen nach der Vesper (hier ist durch ein Versehen die zugehörige Anm. 295 ausgefallen; sie könnte außer auf den Art. Donnerstag bei Bächtold-Stäubli auf W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, Göttingen 1929, 107 verweisen). Frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist die Mahnung zu psalmidischem Stoßgebet (80); eines der beiden gebotenen Beispiele (Ps 50, 3: Erbarme dich meiner, o Gott) liegt überraschenderweise genau in der Linie des östlichen Jesusgebets. Die Anm. 286 als Einzelfall erwähnte Prozession zur Abwehr der Wolfsplage war eine im Mittelalter unter dem Namen „Statio luporum“ weitverbreitete Einrichtung; vgl. Trierisches Jahrbuch 1954, 6–12. B. Fischer

Kyll, Nikolaus: Das Kind in Glaube und Brauchtum des Trierer Landes. Breidenmoser KG (1957). 40 S. (Schriftenreihe zur Trierer Landesgeschichte und Volkskunde. Bd. 2).

Das schmale Schriftchen, das zu den in rascher Folge erscheinenden Veröffentlichungen der rührigen Arbeitsgemeinschaft für Landesgeschichte und Volkskunde des Trierer Raumes (Sektion der Gesellschaft für nützliche Forschungen) gehört und aus der Feder eines langjährigen Landpfarrers (jetzt Butzweiler bei Trier) stammt, der zugleich ein anerkannter Volkskundler aus der Schule von A. Spamer ist, umschließt eine Fülle liebevoll aus Geschichte und eigener Beobachtung zusammengetragenen Materials zu einem der sympatischsten Themen der religiösen Volkskunde. Man möchte es nicht nur in die Hand des Fachgenossen wünschen, der viel Neues, in den 121 beigegebenen Anm. gründlich Belegtes, lernen wird (etwa am dem Sektor Volksmedizin: 21–28), sondern vor allem auch in der Hand der Landseelsorger des Trierer Raumes. Ihnen bietet K. selbst dort, wo er realistisch feststellen muß, daß gewisse Bräuche im Zeitalter der Motorisierung und Technisierung dem Untergang geweiht sind (vgl. 13. 19), kostbaren Einblick in das oft in jahrhundertaltem Volksglauben und Herkommen verwurzelte Verhältnis ihrer Gläubigen zum Kind und zu allem, was sein leibliches und geistliches Wohl betrifft; in vielen Fällen wird eine Besinnung, wie sie hier geboten wird, dem Seelsorger darüber hinaus deutlich machen, wieviel er mit behutsam bewahrender und vertiefender Respektierung religiösen Brauchtums gewinnen kann.

An Einzelbemerkungen seien die folgenden gestattet. Die Sorge, die Mutter könne das Kind im Schlafe ersticken, bewegt nicht nur die mittelalterlichen Bußbücher (10), sondern das *Rituale-Romanum* bis in die *Editio Typica* von 1952. Immer noch heißt es in den Nachbemerkungen zum Taufritus (als Nachklang einer Zeit, in der nicht nur das Hebammenwesen, sondern auch die Hygiene der Wochenstube noch zum Bereich kirchlicher Sorgepflicht gehörte): *Curet parochus parentes infantis admoneri, ne in lecto secum ipsi, vel nutrices parvulum habeant propter oppressiois periculum* (Tit. II. Cap. II, 32). Zur „auffallenden Zurücksetzung des Kindsvaters“ (17; vgl. auch 13), auf die K. die Aufmerksamkeit lenkt und die er mit Recht in der beherrschenden Rolle begründet sieht, die das Taufbrauchtum des Trierer Landes seit jeher den Frauen einräumt, ist auf die kaum bekannte Tatsache hinzuweisen, daß die Teilnahme des Vaters an der Taufe lange kirchlich verboten war, weil ein aushilfsweises Eintreten als Pate ihm nach mittelalterlichem Kirchenrecht geistliche Verwandtschaft mit seiner eigenen Frau und damit das Verbot des *usus matrimonii* zugezogen hätte; das *Decretum Gratiani* (II, C XXX, q 1, c 1) verlangt: *quicumque aliqua ratione suscepit natos . . . separent se*. — Was die volkstümliche Bezeichnung der *Benedictio mulieris post partum* als „Aussegnung“ betrifft, bemerkt der Verf., „der dörfliche Mensch sei nicht so mimosenhaft empfindlich, daß er an dem althergebrachten Wort Anstoß findet“ (19). Das ist leider wahr, aber bedeuten die hier mitschwingenden „Erinnerungen an das religionsgeschichtlich allgemein bezeugte ‚Unreinsein‘ der Wöchnerin“ (ebda) nicht eine ernste Gefahr für das ntl.-christliche Denken über Ehe und Mutterschaft, der der Seelsorger entschieden entgegenzutreten muß? Von hierher verdienen die Bemühungen um die Einführung der Bezeichnung „Muttersegnen“ und die Anregung des neuen Rituale, das Kind zum Muttersegnen mitzubringen, von der K. lediglich vermerkt, sie sei „auf dem Dorf wenig begrüßt und finde nicht leicht Eingang“ (ebda), alle Unterstützung; ich würde übrigens zu hoffen wagen, daß man heutige junge Mütter durch den Hinweis auf den eigens für ihr neugetauchtes Kind bestimmten Segen, den das neue Rituale im Anschluß an den Muttersegnen vorsieht, auch auf dem Lande relativ leicht zum Mitbringen des Kindes bewegen kann; nichts wird ihnen wirksamer zum Bewußtsein bringen, daß die Kirche sie nicht „aussegnen“ (nach der Analogie von „ausräuchern“ verstanden), sondern ihnen den Muttersegnen spenden will. Das Mitbringen des Kindes zum Muttersegnen empfiehlt übrigens schon ein Paderborner Rituale von 1686 (Festgabe A. Fuchs, Paderborn 1950, 494). — Interessant wäre es schließlich, ob das Trierer Land im engeren Sinne den im Trierer Bistum vielfach bezeugten schönen Taufbrauch nicht kennt, im

Augenblick, in dem das Taufwasser über das Köpfchen des Kindes fließt, der Gemeinde durch Glockenläuten die geistliche Geburt des jüngsten Gemeindemitglieds anzuzeigen.  
B. Fischer

#### ASZETIK

Stiefvater, Alois: Stärker als alle... Eine Darstellung der Begebenheiten von Lourdes im Jahre 1858. — Karlsruhe: Badenia 1958. 88 S., kart. 2,70 DM.

Das Büchlein will eine kleine Gabe sein zum 100jährigen Jubiläum der Erscheinungen von Lourdes. Es stellt die Begebenheiten dar, die sich daselbst im Jahre 1858 ereignet haben. Die Darstellung folgt in etwa den Erscheinungstagen. Die überaus lebendig und spannend geschriebenen Abschnitte sind auch der Länge nach so gefaßt, daß sie zum Vorlesen bei Malandachten, in den Familien, in Gruppen oder in der Schule sich eignen. Besonders eindrucksvoll ist, daß alle Kapitel ausmünden in der Erkenntnis, die der Titel schon angibt, daß Maria allen menschlichen Widerständen gegenüber sich als die Stärkere erwiesen hat. So macht das Büchlein die Ereignisse des Jahres 1858 in Lourdes nicht nur lebendig, es läßt auch erleben, wie göttliches Gnadenwirken dahintersteht.  
K. Zander

Ambord, Beat S. J.: Papst Pius XII. Dem Lehrer der Völker, dem Hirten der Seinen, dem Priester der Liebe zu treuem Gedenken. — (Köln-Müngersdorf: Verl. f. kirchl. Schrifttum im Verl. Wort u. Werk 1958), 64 S. 80, brosch. 1 DM, bei Mehrbezug Mengenrabatte.

Ein „treues Gedenken“ an den großen Papst vom Verf., der 14 Jahre in der deutschen Abteilung von Radio Vaticana in seiner nächsten Umgebung wirken durfte. Von Ehrfurcht und Begeisterung getragen, bietet das Büchlein ein umfassendes Bild Pius' XII. und weckt in uns ebenso große Dankbarkeit wie es bleibende Erinnerung schenkt.  
L. Lennartz S. J.

Marc, Paul: Ist Gott mit mir zufrieden? Eine Selbstprüfung. — Trier: Zimmer (o. J.), 176 S. (Kreuzringbücherei 12. Bd.), kart. 1,90 DM.

Ein sehr eindringlicher Aufruf, mit dem Christentum ernst zu machen, wohl geeignet aus Lauheit und Müdigkeit zu wecken. Verf. nennt sein Büchlein „eine Selbstprüfung“. So ist es gut und wahrhaft empfehlenswert. Für eine Wegweisung eignet es sich weniger. Dazu vereinfacht es zu stark. Wenn etwa auf die Frage des Titels auf S. 61 die Antwort gegeben wird: „Diese Frage kannst du dir ganz eindeutig beantworten. Dein Gewissen sagt dir ein ganz klares Ja oder Nein“, so gilt das doch nur für den Stand der Todsünde oder Gnade, sonst steht dem doch 1 Kor 4,3ff entgegen. Die Vielschichtigkeit der Frage für solche, die bereits auf dem Weg zur Vollkommenheit sind, will Verf. offenbar nicht behandeln. Versteht man ihn so, kann das Buch viel Segen stiften und zur Vollkommenheit aufrufen.  
L. Lennartz S. J.

Masas, Johannes: Wer bin ich? Ein Ratgeber für Dich. — Trier: Zimmer (o. J.), 128 S. (Kreuzringbücherei 17. Bd.), kart. 1,90 DM.

Verf. selbst umschreibt sein Ziel: „einen Weg aufzuzeigen, wie wir zu größerer Vertiefung, zu einem wirklichen Beten, zu einer verantwortungsbewußten Gewissensentscheidung und einem wahrhaft christlichen Leben, das uns wirklich erfüllt und ausfüllt“, gelangen können. In diesem Sinne ist das Buch ein guter „Ratgeber“, den wir allen strebsamen Lalen in die Hand geben können.  
L. Lennartz S. J.

Murböck, Jakob: Der unbegreifliche Gott. — München: Pfeiffer (1958), 32 S., geh. 0,60 DM.

Ein gutes Büchlein für den Schriftenstand über dieses Thema. Eine ausgezeichnete biblische und dogmatische Zusammenfassung in ungewöhnlich gutem Stil.  
L. Lennartz S. J.

Richomme, Agnes: Die Heilige von Lourdes. In Wort und Bild erzählt. Illustriert von Robert Rigot. — Trier: Zimmer (o. J.), 168 S. mit 163 Bildern (Kreuzringbücherei 18. Bd.), kart. 1,90 DM.

Ein Büchlein über die heilige Bernadette, das zu halbseitigen Bildern begleitenden Text bietet. Es gibt Kindern und einfachen Menschen eine gute Einführung in die Geschehnisse zu Lourdes und die innere Entwicklung der hl. Seherin.  
L. Lennartz S. J.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen).

## PHILOSOPHIE

- Hilckman, Anton: Vom Sinn der Freiheit und andere Essays. Gedanken über Sinn und Ziel des Menschseins in Leben und Geschichte. — Trier: Paulinus-Verl. (1959). 218 S. kart. 8,80 DM; Lw. 10,50 DM.
- Kuhn, Helmut: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. — München: Kösel (1959). 222 S. 80. Ersch. erstmals 1934 im Verl. Die Runde, Berlin. Lw. 15,50 DM.
- Siewerth, Gustav: Die Freiheit und das Gute. — Freiburg: Herder (1959). 87 S. 80 (Das pädagogische Gespräch. Aktuelle Veröff. d. Willmann-Inst. Freiburg-Wien). brosch. 5,80 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Beck, Georg: Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. Byzantinisches Handbuch 2. Teil, 1. Bd. In: Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. Abt. — München: Beck 1959. XVI, 835 S. geh. 75,— DM; Lwd. 82,— DM.
- Emser, Hieronymus: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. von Theobald Freudenberger. — Münster i. W.: Aschendorff 1959. XXXVIII u. 196 S. 10 Abb. (Corpus Catholicorum 28) kart. 18,80 DM.
- Merton, Thomas: Lebendige Stille (The Silent Life. Übertr. v. Irene Marinoff). — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1959). 192 S. Lw. 8,90 sfr.
- Mesot, Jean SMB.: Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand. — Schöneck/Beckenried-Schweiz: Adminstr. d. Neuen Zeitschrift f. Missionswiss. 1958. XI, 153 S. 80 (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Suppl. 7.) brosch. 16,80 sfr.
- Thulin, Oskar: Martin Luther. Sein Leben in Bildern u. Zeitdokumenten. — München u. Berlin: Deutscher Kunstverl. (1958). 111 S. 70 Abb. 80 (Lebenswege in Bildern). Lw. 17,— DM.

## DOGMATIK UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Adam, Adolf: Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin. Freiburg: Herder 1958. XI, 130 S. 80 (Freiburger theologische Studien. H. 73). Zugl. Kath.-theol. Diss. Mainz 1956, kart. 8,80 DM.
- Cirne-Lima, Carlos SJ.: Der personale Glaube. Eine erkenntnis-metaphysische Studie. — Innsbruck: Rauch (1959). 156 S. 80 (Philosophie und Grenzwissenschaften. 9,3) kart. 60,— S; 10,— DM; 10,— sfr.
- Congar Ives M.-J.: Christus, Maria, Kirche. — Mainz: Grünewald (1959). 84 S., kart. 4,20 DM.
- Fries, Heinrich: Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta. — München: Zink 1959. 59 S. 80 Erw. Antrittsvorl. v. 19. Nov. 1958, brosch. 2,80 DM.
- Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 5. stark verm. u. umgearb. Aufl. Bd. 4, Halbt. 2. Von den Letzten Dingen. — München: Hueber 1959. XIX, 747 S. 80 Lw. 29,80 DM; brosch. 26,— DM.
- Steffes, Johann Peter: Glaubensbegründung. Christl. Gottesglaube in Grundlegung u. Abwehr. Hrsg. von Ludwig Deimel. Bd. 1. Method. u. geschichtl. Einführung. Anthropol. Grundlegung. Religionsphilosophie. — Mainz: Grünewald 1958, XXIV, 639 S. 80 Lw. 44,50 DM; Subskr. Pr. 39,80 DM.

## MORALTHEOLOGIE, KIRCHENRECHT UND GESELLSCHAFTSLEHRE

- Bánk, Joseph: Connubia Canonica. — Rom, Freiburg, Barcelona: Herder 1959. XVI u. 599 S. kart. 37,— DM.
- Bazelaire de, Louis-Marie: Auch die Laien sind Kirche (Les laïcs aussi sont l'église, dt. Übers. von Rudolf Vey). — Aschaffenburg: Patloch (1959). 144 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 12, Bd. 8), brosch. 3,80 DM; Subskriptionspreis 3,40 DM.
- Carre, A.-M.: Gefährten auf immer (Compagnons d'éternité, deutsch. Die Übertr. ins Deutsche besorgte Doris Asmussen). Ein kleines Ehebrevier. — Stuttgart: Schwabenverl. (1959). 86 S. 80 Lw. 6,80 DM.
- Deuringer, Karl: Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca. — Freiburg: Herder 1959. XXIII, 226 S. 80 (Freiburger theolog. Studien. H. 75) Zugl. Theol. Hab.-Schr. Freiburg, kart. 16,— DM.
- Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit. 1958. Hrsg. von Karl Borgmann — Freiburg i. Brg.: Lambertus-Verl. (1959). 176 S. 80 brosch. 7,80 DM.

- Mörsdorf, Josef: Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit. — München: Hueber in Komm. 1958 XVI, 467 S. 80 (Münchener theologische Studien. 2. Systemat. Abt., Bd. 16) Zugl. Kath.-theol. Hab.-Schr. München 1955, brosch. 32,— DM.
- Mosiek, Ulrich: Die probati auctores in den Ehenichtigkeitprozessen der S. R. Rota seit Inkrafttreten des Codex iuris canonici. — Freiburg: Herder 1959. XIV, 191 S. 80 (Freiburger theol. Studien H. 74). Zugl. Theol. Hab.-Schr. Freiburg, kart. 13,— DM.
- Schöpf, Bernhard: Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins. — Regensburg: Pustet 1958. XVI, 270 S. 80 (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 5), kart. 18,— DM.
- Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görresgesellschaft. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. 3. Bd.: Erbschaftsteuer bis Harzburger Front. — Freiburg: Herder 1959, 1232 Sp., Lw. 76,— DM; Hld. 85 DM.
- Vogelin, Eric: Wissenschaft, Politik und Gnosis. — München: Kösel (1959). 92 S. 80. Antrittsvorlesung am 26. 11. 58 an der Univ. München. Lw. 6,80 DM; kart. 3,80 DM.

## LITURGIK UND ASZETIK

- Bergmann, Jakob: Läuterung hier oder im Jenseits. Wider die Verkümmern der geistl. Lebens. — Regensburg: Pustet (1958) 272 S. 80, kart. 9,50 DM; Lw. 12,— DM.
- Graef, Hilda: Der siebenfarbige Bogen. Auf den Spuren der großen Mystiker. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdruckerei (1959). 508 S. 80, Lw. 18,80 DM.
- Im Namen Jesu ist Heil (On the Invocation of the name of Jesus, deutsch) Von einem Mönch der Ostkirche. Übers. u. eingel. von Oswald Loretz. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1959). 88 S. 80, kart. 28,— S.; 4,80 DM; 4,80 sfr.
- Instruktion über die Kirchenmusik und die hl. Liturgie im Geiste der Enzykliken Papst Pius XII. „Musicae sacrae disciplina“ und „Mediator Dei“ (deutsch. Die Übers. besorgte P. E. Wagenhäuser, OESA. Verf.: C. Kard. Cicognani u. A. Carinci). — Regensburg: Pustet (1958). 45 S. 80, Aus: Acta Apostolicae Sedis. Bd. 50, 1958. (Kirchenmusikalische Gesetzgebung. Die Erlasse Pius' X., Pius' XI. und Pius' XII. über Liturgie und Kirchenmusik. Erg. H.), brosch. 1,80 DM.
- Kirchgässner, Alfons: Heilige Zeichen der Kirche. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 132 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 7, Bd. 9), brosch. 3,80 DM; Subskriptionspreis 3,40 DM.
- Laros, Matthias: Betrachtungen zum Kreuzweg unseres Herrn. — Regensburg: Pustet (1959). 130 S. 80, kart. 4,80 DM.
- Lefebvre, Georges, OSB: Vie et prière. — (Bruges:) Désclée, de Brouwer (1958). 169 S. 80, brosch. 570 Frs.; 63 Fr. B.
- Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahresshefte für Fragen des Gottesdienstes. Hrsg. vom Liturg. Inst. (Schriftl.: Balthasar Fischer u. Johannes Wagner in Verb. mit ...) Jahr 8. — Münster/Westf.: Aschendorff (1958). 256 S. 80, kart. 14,— DM; geb. 16,50 DM.
- Newman, J. H. Kardinal: Gebetbuch. Aus seinen Schriften gesammelt und übers. von Otto Karrer. — München: Ars sacra (o. J.) 177 S. Lw.
- Quardt, Robert SCJ.: Maria Malenkönigin. Lesungen für den Monat Mai. — Freiburg/Schweiz, Konstanz/Baden, München: Kanisius-Verl. (1959) 135 S. 80, brosch. 3,60 DM/sfr.
- Rosche, Johannes S. J.: Leben in Gottes Hand. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. (1959). 155 S., kart. 34,— S.; 5,80 DM; 5,80 sfr.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Beilner, Wolfgang: Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchungen über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. — Wien: Herder (1959) XII, 272 S. kart. 27,— DM.
- Das Neue Testament. Übers. u. hrsg. v. Josef Kürzinger. 8. Aufl. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 558 S. 2 Karten, Lw. o. Pr.
- Van der Ploeg, J.: Funde in der Wüste Juda. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bruderschaft von Qumrān. — Köln: Bachem (1959). 266 S. Lw. 14,80 DM.
- Schnackenburg, Rudolf: Gottes Herrschaft und Reich. Eine bibl.-theol. Studie. — Freiburg: Herder 1959. XVI, 255 S. Lw. 21,50 DM.
- Studia evangelica. Papers presented to the Internat. Congress on „The 4 gospels 1957“ held at Christ Church, Oxford, 1957. Ed. by Kurt Aland, F. L. Cross u. a. — Berlin: Akademie-Verl. 1959. X, 813 S. (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur. Bd. 73 = Reihe 5, Bd. 18), brosch. 88,— DM.



ANTON STIEGLER

## Der kirchliche Rechtsbegriff

Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte

1958, XVI/171 Seiten, brosch. DM 9,80

Was ist eigentlich Recht? In dieser Erkenntnisgeschichte kirchlicher Rechtslehren wird zugleich die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Wesen des Rechts ausgebreitet und gewürdigt.

*Aus dem Inhalt:* 1. Das Begriffswort in den Sprachen der Bibel und der Kirche; 2. Biblische Grundlegung; 3. Das antike Erbe und seine Auswertung; 4. Magister Gratianus; 5. Der Beitrag der Scholastik; 6. Franz Suarez

---

JOSEPH RATZINGER

## Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura

1959, XXIV/168 Seiten, brosch. DM 12,-

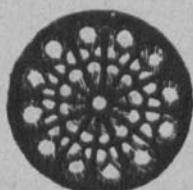
Den entscheidenden Ertrag der franziskanischen Bewegung des Hochmittelalters sucht das vorliegende Werk herauszustellen. Es zeigt, wie diese Bewegung im Denken des heiligen Bonaventura zu einer Neuformulierung des christlichen Geschichtsbewußtseins führt. Die Voraussetzungen und Auswirkungen dieser Umschichtung werden analysiert, zugleich ergeben sich neue Aspekte für die Position des heiligen Bonaventura zwischen Augustinus und Thomas von Aquin. Damit führt das Werk zu einer bedeutsamen Klärung der theologischen und religiösen Bewegung des 13. Jahrhunderts überhaupt.

*Aus dem Inhalt:* 1. Versuch eines Aufbaus der bonaventuranischen Geschichtstheologie auf Grund der „Collationes in Hexaëmeron“; 2. Der Inhalt der bonaventuranischen Heilshoffnung; 3. Geschichtliche Einordnung der Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura; 4. Aristotelismus und Geschichtstheologie: Ein Beitrag zur Frage nach der Gesamt Denkform Bonaventuras

*Sonderprospekte vom Verlag, Bestellungen bitte an Ihre Buchhandlung*

**VERLAG SCHNELL & STEINER · MÜNCHEN UND ZÜRICH**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI**  
**TRIER/MOSEL**  
**SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Fernruf 4492

**Kath. Theologie  
und Liturgik**

**Andenken · Bücher · Schriften**  
an die Wallfahrt zum  
**Heiligen Rock**

**Ansichts- und Auswahlendungen**  
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**  
**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

**Mefweinielerant · Weingroßhandlung**  
**Ausländische · Süße · Mefweine**

**SOEBEN ERSCHIENEN**

Benedikt Caspar

**Der Heilige Rock im  
Herzen des Bistums Trier**

64 Seiten, 12 Abbildungen, 3,- DM

Diese Schrift gibt die notwendigen Auf-  
schlüsse über den Heiligen Rock und die  
Geschichte seiner Ausstellungen.

Durch alle Buchhandlungen

**Paulinus-Verlag Trier**

DZ THB

Bibliotheca Seminarij Clericalis  
SEP. 1959  
Trier

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

68. JAHRGANG PASTOR BONUS

1959 HEFT 5

## INHALT

*Gerhard Schneider, Saarbrücken*

Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr  
religionsgeschichtlicher Hintergrund

*Eberhard Haible, Wangen/Allgäu*

Gott wirft den Menschen ins Ziel  
Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung

*Allons Thome, Trier*

Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und  
Gewissensbildung

## BERICHTE

Neue Forschungen zur altchristlichen Latinität

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER



**Möbeltransporte In- und Ausland**  
**Verzollung · Verpackung · Lagerung**

**Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel**

Gegr. 1899 · Telefon: 31 68 u. 31 69

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

**N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115**

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der  
 Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189  
 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-  
 theologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte und  
 Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgie-  
 wissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Altes  
 Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier,  
 Rudolfsinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier,  
 Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alt-  
 testamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72  
 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missions-  
 wissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr.  
 Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr.  
 Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie)

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier,  
 Rudolfsinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:  
 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck:  
 Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.



# Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund\*

Von Dr. theol. Gerhard Schneider, Saarbrücken

## 1.

Die Idee der Neuschöpfung ist grundlegend für die Theologie des Apostels Paulus. Sie ist aber noch kaum zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht worden. Die einzige Monographie, die sich mit der paulinischen Idee der Neuschöpfung befaßt, eine Arbeit des amerikanischen Baptisten Louis H. Taylor, die 1955 geschrieben wurde<sup>1</sup>, leidet unter dem Mangel, daß sie kaum auf die Vorgeschichte des Terminus „Neue Schöpfung“ eingeht. Darum kann es ihr auch nicht gelingen, die Eigenart des paulinischen Neuschöpfungsbegriffes herauszustellen. Will man diesem Fehler entgehen, muß man zunächst den religionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Neuschöpfungsidee behandeln (2.). Erst dann wird man fragen, welche Bedeutung der Idee der Neuschöpfung im Gesamtbild der paulinischen Theologie zukommt (3.). Abschließend wird dann die Eigenart des paulinischen Begriffes herausgestellt werden können (4.). — Die gesamte Untersuchung wird von der Frage begleitet sein: Wie verhält sich die Idee der Neuschöpfung zum Gedanken der „Wiederkehr des Früheren“, also zur Idee der Apokatastasis, die sich in der Zukunftserwartung vieler Religionen findet<sup>2</sup>, die auch im AT, im Spätjudentum und bei Paulus eine gewisse Rolle spielt? Diese Fragestellung ist deshalb von Bedeutung, weil die Idee der Neuschöpfung eine lineare Zeitauffassung repräsentiert, während die Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine zyklische Geschichtsauffassung voraussetzt. Dennoch scheinen beide Denkformen sich nicht auszuschließen. Der Begriff „Neue Schöpfung“, spricht ja zugleich von dem bisher nicht dagewesenen wunderbaren Neuen und von der Schöpfung, die noch einmal geschieht.

---

\* Das Folgende stellt den Text der Lectio dar, die der Verfasser am 22. 4. 1959 bei seiner Doktorpromotion vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat. Für die vorliegende Veröffentlichung wurden die Anmerkungen hinzugefügt. Ein Teildruck der Dissertation erschien unter dem Titel: *ΚΑΙΝΗ ΚΤΙΣΙΣ*. Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, Trier 1959.

<sup>1</sup> L. H. Taylor, *A Study of the Doctrine of *καὶνὴ κτίσις* in Pauline Theology*, Southern Baptist Theological Seminary (Louisville USA) 1955. Die Untersuchung umfaßt 159 Textseiten in Maschinenschrift.

<sup>2</sup> Vgl. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, 163—189.

Im AT redet zuerst Jeremias von einer neuen göttlichen Schöpfungstat. Jer 31, 21 f werden die verbannten Israeliten zur Heimkehr aufgefordert. Israel soll energisch die Rückkehr in Angriff nehmen (v21). Der Prophet fragt eindringlich: „Wie lange noch sträubst du dich, abtrünnige Tochter? Denn Jahwe schafft Neues im Lande: Das Weib wird den Mann umwerben“ (v22). Der Hinweis auf eine Neuschöpfung, die Gott vollbringt, soll den Widerwillen des Volkes beseitigen. Worin besteht das Neue, das geeignet ist, das Volk für die Rückkehr zu gewinnen? Es ist nicht äußerer Wohlstand, der verheißen wird, sondern eine innere Wandlung, die Gott an Israel vollziehen wird: das Weib wird in Liebe um die Gunst seines Mannes werben, Israel wird sich in Treue um die Gnade Jahwes bemühen. Wenn Jeremias hier das Zeitwort *bārā* verwendet, jenes dem AT eigentümliche Wort für Gottes wunderbares Schaffen, dann stellt er die verheißene innere Wandlung des Volkes der ersten Schöpfung gegenüber<sup>3</sup>. Die Erneuerung des Volkes zur Liebe und Treue ist ein göttliches Schöpfungswunder. — Die genannten Verse stehen in dem gleichen Kapitel des Jeremias-Buches, das die Ankündigung des Neuen Bundes enthält. Beide Verheißungen haben auch einen inneren Zusammenhang; denn auch von dem Neuen Bund gilt, daß in ihm das Volk religiös-sittlich erneuert wird: Jahwe wird sein Gesetz „in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben“ (v33a). — An diese Verheißung einer inneren Wandlung knüpft Ezechiel an. Nach Ez 36, 26 f wird der Geist Gottes die Treue des Volkes herbeiführen. Die Menschen erhalten nicht nur ein neues Herz, sondern auch einen neuen Geist, der der Geist Jahwes ist. — In der Nähe der Ezechiel-Stelle steht die Bitte von Ps 51, 12: „Schaffe mir, o Gott, ein reines Herz, und bringe in mein Inneres neuen, beständigen Geist!“ Der Psalmist betet um die Neuschöpfung seines Inneren.

Die zitierten Stellen sprechen von der Neuschöpfung des Menschen, genauer gesagt: von einer religiös-sittlichen Erneuerung; denn diesen Bereich intendieren die Stichworte „Inneres“, „Herz“ und „Geist“. Es gibt aber auch atl Aussagen über die Neuschöpfung der Welt. Sie stehen im zweiten und dritten Teil des Isajas-Buches. Is 43, 18 f lautet die Ankündigung Gottes: „Gedenket nicht mehr des Früheren, und des Vergangenen achtet nicht! Siehe, nun mache ich Neues; schon sproßt es. Gewahrt ihr es nicht? Ja, ich lege durch die Wüste einen Weg und Ströme durch die Einöde.“ Vor allem Is 65, 17 f spricht von einer eschatologischen Neuschöpfung des gesamten Kosmos: „Ja, siehe, ich schaffe

<sup>3</sup> Siehe P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bārā (créer) dans l' AT*, in: ThZ 3 (1947) 401—422, 404; A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremias* (ATD 20/21), Göttingen 1952/1955, 290 Anm. 2.

einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dann wird man des Früheren nicht mehr gedenken, und nimmer wird es in den Sinn kommen; sondern frohlocken wird man und sich freuen immerdar über das, was ich schaffe. Denn, siehe, ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein Volk zum Frohlocken“. Die Bezugnahme auf die erste Schöpfung kommt deutlich zum Ausdruck durch die dreimalige Verwendung einer Form des Schöpfungszeitwortes *bārā*. „Neuer Himmel und neue Erde“ scheint die Wendung „Himmel und Erde“ von Gen 1, 1 aufzugreifen. Wie Gott im Anfang Himmel und Erde schuf, so wird er am Ende der Tage einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen. Gott schafft dann für das im Inneren erneuerte Volk einen neuen Kosmos, eine herrlichere und beständigere Welt. Is 66, 22 heißt es: „Ja, wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich schaffe, vor mir Bestand haben . . ., so wird euer Same und Name Bestand haben.“

Warum erwarten die Propheten einen neuen Kosmos? Sie erwarten ihn, weil sie auf eine neue Menschheit hoffen. Warum aber erhoffen sie eine im Inneren erneuerte Menschheit? Weil der Mensch treulos und sündhaft ist vor Gott. Darum sagt Jeremias vom Neuen Bund, daß Gott die Schuld des Volkes vergeben und die Sünden vergessen wolle (Jer 31, 34 b). So kann ein neues Leben mit Gott beginnen. Ezechiel sagt, daß die Menschen, die das neue Herz und den neuen Geist empfangen sollen, von Jahwe gereinigt werden (Ez 36, 25). Das steinerne Herz wird in ein Herz von Fleisch verwandelt. Der Mensch erhält einen neuen geistigen Habitus. — Ist also die Neuschöpfung Rückkehr zu einem früheren Zustand der Sündlosigkeit? Die Propheten scheinen nicht unmittelbar an einen sündlosen Urzustand der Menschheit zu denken; sie haben vielmehr den empirischen Menschen, den Sünder, im Auge. Er soll einmal von der Sünde befreit und neugeschaffen werden. Wenn die Propheten von Rückkehr reden, meinen sie die Restitution des Volkes, der heiligen Stadt, der davidischen Dynastie<sup>4</sup>. Aber auch hier ist nicht an eine ewige Wiederkehr des Gleichen gedacht, sondern — wie z. B. die Wendung *schüb schebüt* bezeugt — an die Rückkehr zur besseren früheren geschichtlichen Situation<sup>5</sup>. Allerdings gibt es auch den Gedanken der Wiederkehr auf einer höheren, kosmischen und universaleren Ebene. Hier denkt man an eine Wiederkehr des Paradieses. Genau genommen handelt es sich dabei nicht um eine reale Wiederkehr des Paradieses der Urzeit, sondern um eine *restitutio in integrum*, um eine Wiederherstellung zwar, aber um die

<sup>4</sup> Vgl. O. Procksch, Wiederkehr und Wiedergeburt, in: Das Erbe Martin Luthers (Festschrift Ihmels), Leipzig 1928, 1—18, 3.

<sup>5</sup> E. L. Dietrich, *Schüb schebüt*. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten (BhZAW 40), Gießen 1925.

Herbeiführung eines höheren und endgültigen Heilszustandes<sup>6</sup>. Auch hier liegt nicht der Gedanke einer ständigen Wiederkehr zugrunde, sondern es wird gesagt, daß eine Entsprechung waltet zwischen dem seligen Urzustand der Schöpfung im Anfang und ihrem Zustand in der kommenden Heilszeit<sup>7</sup>. Daß sich Urzeit und Endzeit entsprechen, geht daraus hervor, daß Gott damals am Anfang schöpferisch-wunderbar handelte, und daß er einst wieder schöpferisch-wunderbar handeln wird, wenn er die Geschichte vollendet. Darum gleicht die erhoffte Neuschöpfung der einstigen Schöpfung der Urzeit. Aber die Neue Schöpfung überbietet in erstaunlicher Weise alles bisher Dagewesene.

Laß bei den Propheten das eigentliche Interesse auf dem Menschen und seiner Neuschaffung, so hat die außerbiblische spätjüdische Apokalyptik vor allem über die kosmische Erneuerung Spekulationen angestellt. Das äthiopische Henochbuch prägte zum ersten Male den Terminus „die neue Schöpfung“ (72,1). Ein Engel zeigt dem Henoch — so heißt es hier — „wie es sich verhält mit allen Jahren der Welt bis in Ewigkeit, bis die neue Schöpfung, die in Ewigkeit währt, geschaffen wird“. Hier ist mit der „neuen Schöpfung“ der ewige Zustand gemeint, der auf das Endgericht folgt, der neue Himmel und die neue Erde (vgl. 91, 16). Sprach Is 65, 17 noch verbal von der Erschaffung des neuen Kosmos, so bildet das äthiopische Henochbuch ein Nomen „Schöpfung“. In ähnlicher Weise wird der gleiche Terminus vom Jubiläenbuch (1, 29; 4, 26) verwendet. Auch die sogenannte Sektenrolle vom Toten Meer spricht von Neuschöpfung in einem umfassenden Sinn. Es heißt hier, Gott habe die beiden Geister im Menschen, den der Wahrheit und den des Irrtums, „zu gleichen Teilen gesetzt bis zu der Frist, die festgelegt ist, und bis Neues geschaffen wird“ (1QS IV 25). Wenn auch nicht direkt gesagt wird, was das Neue ist, das Gott schaffen wird, so geht doch aus dem Kontext hervor, daß der Endzustand herbeigeführt wird durch eine göttliche Aktion der Reinigung und Läuterung, deren Werkzeug der heilige Geist ist (20f). Das Ziel der Reinigung ist die Erlangung von Weisheit und Einsicht, die Partnerschaft am neuen und ewigen Bund (22) und die Ausstattung mit der „Herrlichkeit“ (23). Hier fließen die prophetischen Aussagen über die endzeitliche Neuschöpfung zusammen: das neue Bundesverhältnis der Treue, die Reinigung durch den Geist Gottes und die Wendung „Neues schaffen“.

Die Dankpsalmen von Qumrān, die ein tiefes Bewußtsein von der Schwäche des natürlichen Menschen bekunden, andererseits aber auch von der Notwendigkeit der göttlichen Gnade wissen, reden von

<sup>6</sup> Siehe H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT (Trierer Theologische Studien 7), Trier 1956, 68.

<sup>7</sup> Vgl. G. v. Rad, Typologische Auslegung des AT, in: EvTh 12 (1952/53) 17—33.



einer bereits erfolgten Neuschöpfung des inneren Menschen. Nur ein Beispiel sei zitiert (1QH III 19–23): „Ich preise dich, Herr, denn du hast meine Seele aus der Grube erlöst und mich aus dem Totenreich des Untergangs heraufgeführt zu ewiger Höhe. Ich wandle auf einer unerforschbaren Ebene, und ich weiß, daß es eine Hoffnung gibt für den, den du *geschaffen hast aus dem Staub heraus* zu ewiger Gemeinschaft. Den verkehrten Geist hast du von großer Sünde gereinigt, im Dienst (vor dir) zu stehen mit dem Heer der Heiligen und in die Vereinigung zu kommen mit der Versammlung der Söhne des Himmels. Du hast einem Manne ein ewiges Los zufallen lassen mit den Geistern der Erkenntnis, deinen Namen zu preisen in der Vereinigung des Jubels, und deine Wunder zu erzählen gemäß allen deinen Werken“<sup>8</sup>. Es wird richtig sein, die „Schöpfung aus dem Staub“ nicht auf die *creatio originalis* des Menschen zu beziehen, sondern auf die bereits erfolgte Neuschöpfung<sup>9</sup>. Offensichtlich wird der Eintritt in die essenische Gemeinschaft von Qumrān als Neuschöpfung verstanden. Diese Gemeinde, die sich als die Heilsgemeinde des Neuen Bundes versteht, ist der Ansicht, daß in ihr bereits die Neue Schöpfung der Endzeit angebrochen ist.

Auch der Übertritt eines Heiden zum Judentum wurde wohl schon in vorchristlicher Zeit mit dem Gedanken der Neuschöpfung in Verbindung gebracht. In einem kleinen Werk der hellenistisch-jüdischen Missionspropaganda, dem Büchlein Joseph und Aseneth, wird die Anschauung vorausgesetzt, daß der übertretende Proselyt eine Neuschöpfung erfahre<sup>10</sup>. Der ägyptische Joseph betet für seine heidnische Braut, die Priestertochter Aseneth, zum Schöpfergott: „Herr, Gott des Vaters Israel! Du höchster, starker Gott, der du das All belebst, und aus dem Dunkel es ans Licht berufst und aus dem Irrtum zu der Wahrheit und aus dem Tod zum Leben! Ach, segne du auch diese Jungfrau! Belebe sie, *erneuere sie durch deinen heiligen Geist . . . Zähle sie deinem Volke bei . . .!*“ (8, 9). Unmittelbar vor dem Übertritt zum Judentum sagt Joseph dann zu Aseneth: „Von heute an wirst du *erneuert, wiedergeschaffen und wiederbelebt*“ (15, 5). Auch hier gilt der Geist Gottes als Werkzeug der Erneuerung. Wie in Qumrān ist der Gedanke der Neuschöpfung insofern „eschatologisch“ bestimmt, als die erfolgte Neuschöpfung einen Anbruch bzw. eine Vorwegnahme der allumfassenden endzeitlichen Neuen Schöpfung darstellt.

<sup>8</sup> Übersetzung im Anschluß an E. Sjöberg, Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen, in: StTh 9 (1955) 131–136, 131 f.

<sup>9</sup> Mit Sjöberg, a. a. O. 132.

<sup>10</sup> Zur vorchristlichen Datierung der Schrift, die P. Batiffol ediert hat (Studia Patristica, Paris 1889/1890), siehe J. Jeremias in: Ntl. Studien für R. Bultmann, Berlin 1954, 255. 260; vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., 4. Aufl. Leipzig 1901–1909, III 399–402.

Das rabbinische Judentum kennt zwar auch die Vorstellung von der endzeitlichen Welterneuerung, wendet aber den Terminus *berijäh chada-schäh* nur auf die Neuschöpfung des Menschen an<sup>11</sup>. Hier sind zwei Aussagenreihen zu beachten. Die eine sagt von dem Israeliten, der am Versöhnungstag Buße tut, er werde „wie ein neues Geschöpf“. Die andere meint, der Proselyt, der zur jüdischen Religion übertritt, erfahre damit eine Neuschöpfung. Es ist nicht sicher, ob die Aussagen, die hier in Frage kommen, vorchristlichen Datums sind. Sicher ist hingegen, daß man von einer endzeitlichen Wiederherstellung im Rabbinat erst vom 3. christlichen Jahrhundert an gesprochen hat. Aber da sind es immer nur äußere Güter, deren Restitution man erwartet: der Glanz des menschlichen Angesichts, die Lebensdauer, die Größe der äußeren Gestalt des Menschen<sup>12</sup>.

Wird auch außerhalb der Bibel und des Judentums von Neuschöpfung gesprochen? Bisweilen ist das behauptet worden, und zwar für folgende außerjüdischen Quellen: für die Religion Zarathustras, für die Welterneuerungslehre der Stoa und für die Anschauung der Gnosis. Darauf sei kurz eingegangen.

a) Zarathustra vertritt eine ausgeprägte Lehre von der endzeitlichen Welterneuerung. August von Gall wollte nachweisen, daß die atl Eschatologie hieraus entwickelt worden sei<sup>13</sup>. In den Gathas des Awesta, die die Predigt des iranischen Reformators enthalten, wird für die Zukunft erwartet, daß „das Dasein verklärt werde“ (Yasna 30, 9). Die Übersetzer schwanken zwischen den Bedeutungen „verklärt“, „vollkommen“ und „wunderbar“. Jedenfalls soll die Welt verwandelt werden. Zarathustra spricht aber nicht von Neuschöpfung, sondern vom „letzten Wendepunkt des Daseins“ (Yasna 51, 6). Diesen Endpunkt stellt Zarathustra deutlich dem Anfangspunkt der Schöpfung gegenüber (Yasna 43, 5). Die spätere iranische Religionsgeschichte zeigt aber nun, daß die iranische Vorstellung im Grundansatz weit von der Schöpfungslehre des AT entfernt ist. Nach iranischer Anschauung rollt die Geschichte in bestimmten Weltperioden ab, wird aber nicht — wie nach dem AT — durch Gottes schöpferisches Eingreifen jeweils vorangetrieben und schließlich beendet<sup>14</sup>. Nach Zarathustra erreicht die Geschichte ihr Ziel, wie der

<sup>11</sup> Vgl. E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum, in: StTh 4 (1950) 44—85.

<sup>12</sup> Siehe Billerbeck IV 886—888.

<sup>13</sup> A. v. Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorchristlichen Eschatologie, Heidelberg 1926, IXf. 156 u. ö.

<sup>14</sup> Vgl. das mittelpersische *Bundahišn* (bes. Kap. 30); siehe dazu H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938, 27—31; ferner R. Mayer, Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras, in: BZ NF 1 (1957) 23—58, 49 f. 55.

Wettkämpfer in der Bahn schließlich den letzten Wendepunkt erreicht. Das Ende der Geschichte als Neuschöpfung zu sehen, liegt bei Zarathustra völlig fern.

b) Auch die Welterneuerungslehre der Stoa ist vom Ansatz her etwas ganz anderes als die biblische Idee der Neuschöpfung. Die Stoa geht aus von der pantheistisch gedachten Kosmos-Gottheit, die das All aus sich hervorgehen läßt und es periodisch immer wieder in sich zurücknimmt. Auf die *Ecpyrosis* folgt jeweils die *Apokatastasis Pantōn*, auch *Palin-genesia* genannt<sup>15</sup>. Sie stellt die genaue Wiederholung des Früheren dar, und zwar in allen Einzelheiten<sup>16</sup>. Dieses ewige Auf und Ab hat kein wirkliches Ende. Es handelt sich um die ewige Wiederkehr des Gleichen.

c) In der *Gnosis* spielt der Gedanke der Wiederherstellung eine bedeutende Rolle. Die ursprüngliche, radikale Trennung der himmlischen und irdischen Welt soll *wiederhergestellt* werden. Die „Mischung“, die die Jetztzeit des Kosmos kennzeichnet, muß einst aufgehoben werden<sup>17</sup>. Der Mensch erstrebt die Befreiung seines pneumatischen Selbst von den Ketten der Materie. Auf dem Weg zur schließlichen Trennung von dem Todeskosmos ist der Erlöser Wegweiser. Erlösung ist ein kosmisches Geschehen. Die Rückkehr aus dem Todeskosmos wird bisweilen als *Wiedergeburt* beschrieben<sup>18</sup>. Von Neuschöpfung ist wohl schon deshalb nicht die Rede, weil die Schöpfung nach der Ansicht des Gnostikers ja den unseligen Zustand der gegenwärtigen Welt begründet hat<sup>19</sup>.

Bevor wir uns nun dem paulinischen Neuschöpfungsbegriff zuwenden, sei noch hervorgehoben, daß Jesus in seiner Verkündigung, soweit sie uns in den Evangelien überliefert ist, nicht ausdrücklich von Neuschöpfung spricht. Wir wissen aber, daß man seine Botschaft als „neue Lehre mit Vollmacht“ (Mk 1,22.27) aufgefaßt hat. Er selber will das Neue, das er bringt, nicht mit dem Alten vermengt wissen; so redet er vom neuen Flecken, der nicht auf das alte Kleid passen will, von dem neuen Wein, den

<sup>15</sup> Vgl. die einschlägigen Artikel im ThWb, bearbeitet von A. Oepke (I 386–392) und Fr. Büchsel (I 685–688).

<sup>16</sup> Vgl. Nemesius von Emesa, *De nat. hom.* 38 (v. Arnim II 190).

<sup>17</sup> Siehe etwa Hippolyt, *Ref.* VII 27, 1–11 (System des Basilides).

<sup>18</sup> Vgl. Clemens Alex., *Exc. ex Theod.* 76, 4; 78, 2; 80, 1; Hippolyt, *Ref.* V 8, 23. Zur gnostischen Wiedergeburtstheorie vgl. auch Fr. Mußner, *ZNH. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium* (Münchener Theol. Stud. I 5), München 1952, 123–125.

<sup>19</sup> Wo die *Gnosis* vom „neuen Menschen“ und — an einer Stelle (Hippolyt, *Ref.* V 7, 15) — von einem „neuen Geschöpf“ redet, ist sie von den entsprechenden paulinischen Begriffen abhängig, deutet diese aber im gnostischen Sinne um, vgl. Hippolyt, *Ref.* V 7, 15 (siehe Gal 6, 15; Eph 4, 24); Manichäische Psalmen, ed. Allberry, *Psalmbook* II 88, 2 (siehe Kol 3, 9 f); 150, 21.29 (siehe 1 Kor 15, 49).

man nicht in alte Schläuche füllen darf (Mk 2,21f). Auch der Gedanke der Wiederherstellung findet sich in der Predigt Jesu. Nach der Erlaubtheit der Ehescheidung gefragt, antwortet Jesus mit einem Hinweis auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung. Die Ordnung der Ehe soll so wiederhergestellt werden, wie sie am Anfang der Schöpfung gewesen ist (Mk 10,6).

### 3.

Nach diesem religionsgeschichtlichen Überblick können wir uns der Idee der Neuschöpfung bei Paulus zuwenden. Zunächst muß die Stelle Gal 6,14 f zitiert werden; sie lautet: „Mir aber sei es ferne, mich zu rühmen, es sei denn im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir der Kosmos gekreuzigt ist und ich dem Kosmos. Denn weder Beschneidung ist etwas, noch Unbeschnittenheit, sondern *Neue Schöpfung*.“ Das Zitatverzeichnis des Euthalius, das vielleicht schon dem 4. Jahrhundert angehört, vertritt die Ansicht, daß der v15 einem „Apokryphon des Moses“ entstamme — gemeint ist der Satz: „Weder Beschneidung ist etwas, noch Unbeschnittenheit, sondern *Neue Schöpfung*.“ Wir können nicht nachprüfen, ob Euthalius recht hat. Wohl aber wissen wir, daß der Begriff „*Neue Schöpfung*“ vor Paulus wenigstens in apokalyptischen Kreisen bekannt gewesen ist. Aber es ist ebenso sicher, daß der Satz, der Beschneidung und Unbeschnittenheit gleicherweise für wertlos erklärt, nicht jüdischen Ursprunges sein kann. Er ist wesentlich christlich. Der in dem Satz formulierte Sachverhalt datiert seit dem Kreuzestod Christi. Durch das Kreuz ist die alte Welt, in der Beschneidung und Unbeschnittenheit bedeutsame Unterschiede begründeten, gekreuzigt, d. h. erledigt. Insoweit dennoch eine alte Welt besteht, ist der Christ auch für sie gekreuzigt, d. h. sie kann nicht mehr auf ihn rechnen. Es hat eine neue Welt, eben die *Neue Schöpfung*, begonnen; nur sie „ist etwas“, d. h. hat Geltung, die auch vor Gott besteht.

Die zweite paulinische Stelle, die von *καὶνὴ κτίσις* spricht, steht im 2. Korintherbrief. Sie liegt also auch zeitlich der Galaterbrief-Stelle nahe. 2 Kor 5,17 lesen wir: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er ein *neues Geschöpf* (*καὶνὴ κτίσις*). Das Alte ist vorübergegangen; siehe, Neues ist geworden!“ Hatte die Stelle aus dem Galaterbrief die *Neue Schöpfung* mit dem Kreuzestod Christi beginnen lassen, so wird hier das *Neue Geschöpf*, der Einzelmensch als Glied der neuen, durch das Kreuz ermöglichten Welt, ins Auge gefaßt. Neues Geschöpf ist jemand, „wenn er in Christus ist“, d. h. nach paulinischer Ausdrucksweise: wenn er durch die Taufe in enge Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus



getreten ist (Gal 3,27 f), wenn er in der Taufe mit Christus zusammengewachsen ist (Röm 6,5). Durch die Taufe wird das „Sein in Christus“ begründet, das Neue Geschöpf geschaffen. Ganz offensichtlich ist *καινὴ κτίσις* hier anthropologisch gebraucht, auf den Menschen bezogen. Vorchristliche Zeugnisse für die Anwendung des Neuschöpfungsgedankens auf den Menschen haben wir bei Jeremias und Ezechiel kennengelernt. Die Apokalyptik hingegen hat beim Begriff der Neuschöpfung vor allem an den Kosmos gedacht; nur in Qumrān und in dem Büchlein Joseph und Aseneth fanden wir außerbiblische Belege für die anthropologische Verwendung. Die rabbinischen Aussagen sind nicht mit Sicherheit zu datieren. Daß Paulus *καινὴ κτίσις* eschatologisch versteht, beweisen die Worte: „Das Alte ist vorübergegangen; siehe, Neues ist geworden!“ Diese Worte knüpfen an Is 43, 18 und 65, 17 f an. Was Isajas verheißen hat, ist nunmehr da. Die Worte *ἰδοὺ γέγονεν καινά* haben den triumphalen Klang einer erfüllten Verheißung. Wenn aber die beiden Isajas-Stellen an die kosmische Neuschöpfung dachten, so wendet Paulus diese Verheißungen auf die Neuschöpfung des Menschen in der Taufe an.

Welche Bedeutung kommt nun der Idee der Neuschöpfung im Gesamt der paulinischen Theologie zu? Wenn nur zweimal der Terminus *καινὴ κτίσις* vorliegt, ist die Neuschöpfungsidee dann nicht geradezu bedeutungslos? Es ist erstens zu beachten, daß im ganzen NT nur zweimal, und zwar bei Paulus der Terminus *καινὴ κτίσις* vorkommt. Aber darüber hinaus läßt sich zeigen, daß die Idee der Neuschöpfung bei Paulus viel weitgehender und tiefgreifender wirksam ist. Die Idee der Neuschöpfung hat im Rahmen der paulinischen Sicht der Heilsgeschichte erstrangige Bedeutung. Das sei in kurzen Zügen aufgezeigt.

1. Im Zentrum der paulinischen Verkündigung steht die *Botschaft vom Kreuz*. Durch das Kreuz ist — wie wir hörten — nach Paulus der Kosmos gekreuzigt. Es ist die alte Welt der Sünde und des Todes gemeint, die vergehen muß, soll die Neue Schöpfung anbrechen. Am Kreuz wurde die Menschheit befreit von den Unheilmächten dieser Welt, von *Hamartia* und *Thanatos*, von deren Antreiber, dem *Nomos* (vgl. Gal 3, 13). Auch die *Sarx*, jene Sphäre, deren die Sündenmacht sich bemächtigt, ist gekreuzigt (Gal 5, 24; vgl. Röm 6, 6). Ja, der alte Mensch ist ans Kreuz geschlagen (Gal 6, 14). Das Kreuz Christi bedeutet den Tod aller (2 Kor 5, 14). Der stellvertretende Sühnetod Christi hat, da der Gestorbene auch der Aufgestandene ist, die Folge, daß, „wenn jemand in Christus ist, er ein neues Geschöpf ist“ (2 Kor 5, 17a).

2. Auch die *Tauftheologie* und die *Christusmystik* stehen in engem Zusammenhang mit der Idee der Neuschöpfung. „In Christus“ wird der Mensch zu einem Neuen Geschöpf (2 Kor 5, 17). Eph 2, 10 heißt es, wir seien Gottes „Geschöpf, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken“. Die neue Menschheit ist das Produkt der neuen Schöpfungstat in Christus Jesus (vgl. v 15). Daß Paulus die Taufe als neuen Schöpfungsakt versteht, kann man leicht daran erkennen, daß er sie als Begrabenwerden des alten Menschen und als Auferwecktwerden mit Christus (Röm 6) beschreibt. Der Mensch erhält ein neues Leben. Lebensverleihung aber ist Schöpfungsakt (vgl. Röm 4, 17). Der Christ wandelt ἐν καινότητι ζωῆς (Röm 6,4). So wie Christus als der Auferstandene die Neue Schöpfung einleitet, so wird der Mensch durch die Gottestat der Taufe in Christus zu einem Neuen Geschöpf. Er erhält ein neues, vorher nie dagewesenes Leben (vgl. Kol 2, 11—13; Eph 4, 22—24). Auch wenn der Titusbrief (3,5) die Taufe „Wiedergeburt und Erneuerung kraft heiligen Geistes“ nennt, denkt er dabei an eine Neuschöpfung. Die Taufe ist für Paulus ein Schöpfungsakt, weil sie das Christusleben an „Tote“ verleiht.

3. Die *Adam-Christus-Parallele* (1 Kor 15; Röm 5) sieht in Adam, dem ersten Menschen, den Bringer des Todes. „In Adam“ sterben die Menschen. Christus, der Erstling, der Neuen Schöpfung bringt das Leben; „in Christus“ werden alle lebendig gemacht (1 Kor 15, 22). Christus ist als „letzter Adam“, als der erste Mensch der Endzeit, „lebensschaffender Geist“ (v45). Christus ist der Anfang einer neuen Menschheit. Er ist nicht nur Schöpfungsmittler der ersten Schöpfung, sondern auch Mittler der Neuen Schöpfung der Christenheit: „Wir sind durch ihn“ (1 Kor 8, 6; Kol 1, 15—20).

4. Weil die Idee der Neuschöpfung mit der Adam-Christus-Parallele zusammenhängt, steht sie auch in Beziehung zur paulinischen *Eikon-Theologie*. Denn Adam war nach Gen 1, 27 „Gottes Bild“. Christus ist „Gottes Bild“ in einem hervorragenden und absoluten Sinn (2 Kor 4, 4). Die Gottesebenbildlichkeit ging von Adam auf seine Nachkommen über (Gen 5, 1.3). Die neue Menschheit der Christen empfängt von Christus eine neue Gottesebenbildlichkeit (vgl. 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18; Röm 8, 29; Kol 3, 10). Der Mensch wird in der Taufe nach dem im „letzten Adam“ aufleuchtenden Bild Gottes neugeschaffen. Die Neuschöpfung des Menschen, die ihn in einer neuen Weise zum Ebenbild Gottes werden läßt, bringt nach Kol 3, 11 eine neue Menschheit hervor, in der alle bisherigen Unterschiede für das Heil belanglos geworden sind. Indem die Menschheit eine neue Menschheit wird, kommt sie zugleich zu ihrer ursprünglichen Einheit

zurück. Wenn alle Menschen in dem neuen Sinn Bild Gottes geworden sind, ist der Schöpferwille Gottes erfüllt: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis!“ (Gen 1, 26). Die neue Einheit der Menschheit ist aber eine „höhere“ als die ursprüngliche; denn sie wird „in Christus“ hergestellt (Gal 3, 27 f).

5. Die Neuschöpfung des Menschen fordert ein neues, entsprechendes *Ethos*. Man denke an Röm 6: die Taufe fordert vom Empfänger, der ein neues Leben erhielt, daß er „in einem neuen Leben wandle“, daß er „nicht mehr der Sünde als Sklave diene“. Kol 3, 10 sagt, daß der neue Mensch, den der Christ in der Taufe angezogen hat, seine Neuheit empfängt „zur Anerkennung“ seines Schöpfers. Dieser neue Mensch ist gemäß Eph 4, 24 „nach Gott geschaffen (d. h.) in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“. Besonders deutlich werden Neuschöpfung und Ethik verbunden Eph 2, 10: der Mensch wird „in Christus geschaffen zu guten Werken“.

6. Die Idee der Neuschöpfung intendiert bei Paulus vor allem die *Menschheit*; sie schließt aber auch den Gedanken an den außermenschlichen Kosmos ein. Röm 8, 19—23 spricht von der Hoffnung der Schöpfung auf Befreiung vom Joch der Vergänglichkeit. Die Schöpfung liegt in einer Drangsal. Aber nicht das ist das eigentliche Erregende. Sogar wir Christen, die doch das Pneuma als Erstlingsgabe der Neuen Schöpfung bereits besitzen, leiden und seufzen noch. Paulus sieht in dieser Notsituation die eschatologische Drangsal, die vor dem Ende kommt, ja kommen muß. Darum *muß* die Neuschöpfung des Kosmos und die Erlösung unseres Leibes, also die Neuschöpfung des äußeren Menschen in der Auferstehung, bald kommen; denn die Drangsal geht dem Ende unmittelbar voraus. Die Verbundenheit zwischen Kosmos und Menschheit kam einst darin zum Ausdruck, daß die Adamssünde den untermenschlichen Kosmos in den Fluch gestürzt hat; beim Menschen, von dem das Unheil seinen Ausgang genommen hatte, ist jetzt der Anfang mit dem Heilswerk gemacht worden: die Neue Schöpfung. Die Endvollendung aber ist erst erreicht, wenn auch die untermenschliche Schöpfung ihre Neuschöpfung erfahren hat.

#### 4.

Wir kommen zum Schluß und müssen fragen, worin nun die Eigenart der paulinischen Neuschöpfungsidee liege. Wir beantworten dabei drei Fragen.

##### 1. Wie sieht Paulus den Verlauf der Heilsgeschichte?

Adolf Schlatter hat einmal darauf hingewiesen, daß sich das Ineinander von Jetzt-schon und Noch-nicht an allen paulinischen Begriffen

leicht aufzeigen lasse<sup>20</sup>. Manche Exegeten reden darum von einer zwiespältigen Eschatologie des Apostels<sup>21</sup>. Der Begriff der Neuschöpfung zeigt, daß das nicht berechtigt ist. Zwar durchbricht Paulus wie Jesus das zeitgenössische jüdische Zwei-Äonen-Schema, nach dem „dieser Äon“ einfach durch den „kommenden Äon“ abgelöst wird. Aber Paulus hat eine ganz bestimmte und klar zu erkennende Vorstellung vom Verlauf der Heilsgeschichte.

a) Das einschneidende Ereignis der Geschichte ist der *Heilstod Christi*, eine Tat Gottes, durch die der Kosmos gekreuzigt und seine Macht gebrochen ist. Seitdem ist die alte Welt grundsätzlich erledigt. „Nur noch Neue Schöpfung ist etwas“ (Gal 6, 15). Der Anbruch dieser Neuen Schöpfung wird sichtbar in der Auferweckung Christi. Der Auferstandene ist der Erstling einer neuen Menschheit.

b) Der einzelne Mensch wird in der Gottestat der *Taufe* dem alten Kosmos gekreuzigt und „in Christus“ eingegliedert. So ist er „ein neues Geschöpf“ (2 Kor 5, 17). Der Mensch erhält die Erstlingsgabe der Neuen Schöpfung, das göttliche Pneuma.

c) Der Geist als Erstlingsgabe und Angeld garantiert dem Getauften die künftige *Heilsvollendung*. Er entreißt den Menschen nicht der Drangsal dieser Welt. Auch die im Inneren erneuerte Menschheit, die Kirche, erwartet noch eine göttliche Schöpfertat: die Neuschöpfung aller Dinge und die Auferweckung der Toten. Immerhin ist zu beachten, daß Paulus dieses Ereignis der letzten Gottestat nicht ausdrücklich Neuschöpfung nennt. Er spricht auch nicht — wie 2 Petr 3, 13 und Apk 21, 1 — von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Die bereits angebrochene Neue Schöpfung steht bei Paulus in hellerem Licht. Die Endvollendung wird dadurch zur letzten Konsequenz des bereits verwirklichten Anbruchs der Neuen Schöpfung.

## 2. Wie verhält sich die Idee der Neuschöpfung zum Gedanken der Wiederherstellung?

Rudolf Bultmann meint, der Begriff *καινή κτίσις* repräsentiere eine zyklische Zeitauffassung<sup>22</sup>. Es ist aber zu beachten, daß die Bibel, wenn

<sup>20</sup> A. Schlatter, *Paulus und Jesus*, Stuttgart-Berlin 1940, 81.

<sup>21</sup> Siehe dazu G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, 102; O. Kuss, *Zur Geschichtstheologie der paulinischen Hauptbriefe*, in: *Theologie und Glaube* 46 (1956) 241—260, 255; vgl. auch W. Michaelis, *Zur Frage der Äonenwende*, in: *ThBl* 18 (1939) 113—118.

<sup>22</sup> R. Bultmann, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode*, in *ThLZ* 75 (1950) 205—212; 205; vgl. auch H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1928, 129.



sie die Erlösung als Neuschöpfung beschreibt, nicht an Wiederholung des Gleichen denkt. Vielmehr will sie sagen, daß der Schöpfergott auch der Erlöser ist. Erlösung ist darum immer auch schöpferisches Handeln Gottes. Es bleibt aber doch zu fragen, ob nach paulinischer Ansicht die Neuschöpfung in Christus etwa Verlorenes wiederbringe. Paulus kennt doch einen Urzustand der Menschheit, der verlorenging. Aber Paulus reflektiert nicht über diesen Zustand. Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt und damit der Tod (Röm 5, 12). Erst von da an steht die Geschichte im Blickfeld des Apostels. Paulus setzt einen todesfreien und sündenlosen Urzustand der Menschheit voraus. Insofern *ist* Christus, der Leben und Gerechtigkeit bringt, Wiederhersteller. Aber Paulus *nennt* Christus nie Wiederhersteller; er spricht auch in keiner Weise von einer Wiederherstellung. Die Tat Christi bringt ja viel mehr wieder als verlorenging. Es handelt sich um eine wirkliche Neuschöpfung. Auch die Herrlichkeit, die Christus bringt, ist eine höhere als die, die verlorenging (vgl. Röm. 8, 29 f mit 3, 23). Der Mensch nimmt an Christi Herrlichkeit teil (2 Kor 3,18). Das gleiche gilt von der Gottesebenbildlichkeit. Nie sagt Paulus, Adam habe sie verloren. Wenn Christus eine Gottesebenbildlichkeit bringt, dann ist diese ein Novum, das vorher nicht dagewesen ist (Kol 3, 10; Eph 4, 24). Die paulinische Geschichtsauffassung wird also vom Gedanken der Neuschöpfung beherrscht, nicht von dem der Wiederkehr. Paulus ist nicht von der stoischen Welterneuerungslehre und nicht von der gnostischen Apokatastasislehre abhängig. Derselbe Gott, der die Welt ins Dasein gerufen hat, schafft auch die Neue Schöpfung der Endzeit (2 Kor 4, 6).

### 3. Welches ist also der wahre Hintergrund der paulinischen Neuschöpfungsidee?

Das Spätjudentum dachte in seiner apokalyptischen Denkrichtung vor allem an die kosmische Neuschöpfung oder gar an nationalen Triumph. Die neue Welt gilt als Lohn für ein gerechtes Leben. Nur in Qumrān sind uns Zeugnisse erhalten, die im Anschluß an die prophetische Verkündigung eine Neuschöpfung des Menschen durch die göttliche Gnade und die Kraft des Gottesgeistes erhofften und teilweise sogar bereits verwirklicht sahen. Bei Paulus aber hat die Idee der Neuschöpfung — wie wir sahen — durchaus christologisches Gepräge. Das geschichtliche Ereignis des Heilstodes Christi leitet die Neue Schöpfung ein. Das ist die neue Prägung der Neuschöpfungsidee bei Paulus. Der Apostel steht aber dabei in der Nachfolge der Propheten Jeremias und Ezechiel, die die Neuschöpfung des Menschen in seinem Inneren verkündigt haben. Paulus redet von der sittlich-

religiösen Neuschöpfung des Menschen. Er prägt dabei einen Terminus, der den religiös-sittlichen Bereich des Menschen bezeichnet und spricht vom ἔσω ἄνθρωπος (Röm 7, 22; Eph 3, 16; vgl 2 Kor 4,6), vom „inneren Menschen“<sup>23</sup>. Die Neuschöpfung vollzieht sich in den Herzen der Menschen (2 Kor 4, 6). Der religionsgeschichtliche Hintergrund der paulinischen Neuschöpfungsidee ist also bei den Propheten des AT zu suchen. Die Eigenart der paulinischen Idee aber liegt in ihrem christologischen Gepräge: Mit Christi Tod und Auferstehung ist die endzeitliche „Neue Schöpfung“ bereits angebrochen.

---

<sup>23</sup> Da es an entsprechenden Belegen aus vorchristlicher Zeit fehlt (vgl. J. Jeremias, ThWb I 366, 12--33; J. Behm, ThWb II 696 f), wird man den Ausdruck für eine paulinische Eigenbildung halten dürfen.

# Gott wirft den Menschen ins Ziel

## Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung

Von Dr. theol. Eberhard Haible, Wangen/Allgäu

Die Eschatologie kann als Teil der Gotteslehre verstanden werden, als eine Darlegung zu dem Thema: Gott wird sein alles in allem<sup>1</sup>. Das ist wohl der tiefste Grund, warum Theologie heute oft gänzlich als die Lehre von der Grenze verstanden wird, die der Mensch an Gott erfährt<sup>2</sup>. Rudolf Bultmann radikalisiert diesen Gedanken der Krisis, der Scheidung und des Gerichtes zur Entscheidung des Menschen vor dem Wort von Gottes Handeln in Christi Tod und Auferstehung, das heute in der Verkündigung an ihn ergeht<sup>3</sup>. So gelangt er u. a. auch zur Ablehnung der Eschatologie im traditionellen Sinn, der Lehre von der Auferstehung der Toten und dem Leben der zukünftigen Welt<sup>4</sup>, die er zudem in dem wissenschaftlich überholten Weltbild der Schrift nicht etwa nur abgebildet, sondern grundgelegt sieht<sup>5</sup>. Der katholische Theologe, der sich im Gespräch mit der Entmythologisierungstheologie zur Verteidigung der inhaltlich bestimmten Verheißungen beider Testamente gegen eine existentialistische Verengung gerufen weiß<sup>6</sup>, vernimmt mit Erstaunen, daß auch sein Wort als Begrenzung der Endzeit auf die Zeit der Kirche mißdeutet werden kann<sup>7</sup>. Er wird schon die Beschränkung auf das Gericht allein zurückweisen und die freudigen Farben der biblischen<sup>8</sup> und der kirchlichen Lehre von den letzten Dingen herausstreichen<sup>9</sup>. Er versteht, daß die einseitige Anlehnung an Martin Heidegger und seine Existenzphilosophie dazu verleiten muß, auch theologisch nur noch das Geworfensein und die Verworfenheit des Menschen zu erblicken, nicht mehr aber

<sup>1</sup> 1 Kor 15, 28.

<sup>2</sup> Einen kurzen Überblick gibt Hans Urs von Balthasar in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403 ff.

<sup>3</sup> Vgl. etwa: Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1953, 111—115 und Theologie des Neuen Testamentes<sup>2</sup>, Tübingen 1954, 383/6 421/39 u. ö.

<sup>4</sup> So weist er die bezüglichen Stellen des Joh. durchweg der „kirchlichen Redaktion“ zu, etwa 5, 25 f. (Evgl. Joh 196 f.) und 6,39.40.44 (ebd. 162).

<sup>5</sup> Vgl. auch Heinrich Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, 84.

<sup>6</sup> Vgl. die Übersicht von H. Fries in Fragen der Theologie heute, 1—63.

<sup>7</sup> Vgl. den kurzen Bericht der Herderkorrespondenz (XIII [1958] 216) über Vorwürfe von Karl Gerhard Steck, der sich freilich auch von H. Fries in der ThQ 138 (1958) 356 tiefgreifende Mißverständnisse des katholischen Denkens nachweisen lassen muß.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Mt 22; 1 Kor 15, 12—58; Phil 3, 20 f.; 1 Thess 4, 13—18; Apk 21 f. u. ö.

<sup>9</sup> So auch der neue Katechismus in den Lehrstücken 128, 135 und 136.

das Ziel, in das Gott den Menschen wirft, und das zugleich auch einer der Grundgedanken der scholastischen Seinsphilosophie ist<sup>10</sup>. Wem am Herzen liegt, daß das bloße Vorhandensein des dahinwesenden Menschen zugleich Voraussetzung und Öffnung des Menschen für die Aufgabe seiner je neuen Selbstverwirklichung ist, braucht dagegen Wurf und Ziel auch im philosophischen Vorraum jeder Theologie nicht für ausschließliche Widersprüche zu halten. Wir wollen zeigen, daß gerade das Wort und Sakrament der Kirche, in denen sie das Ende vorwegnimmt, eine Haltung der Hoffnung begründet, die gleichermaßen vom Heilsein des begnadeten Menschen wie von der Offenheit ausgeht, die er dem Unheil in Überwindung der Angst, dem größeren Heil aber in der Liebe und in der Überbrückung des Hasses entgegenbringt.

### 1. Das Wort, das die Hoffnung begründet.

Neben den drohenden Gerichtsworten Jesu beschäftigen uns hier also vor allem die endzeitlichen Gleichnisse der Synoptiker, die ein Element der Geborgenheit neben das der Furcht vor dem Ende stellen. Das gilt schon von dem Wort des Richters an die Gesegneten seines Vaters<sup>11</sup>. Erst recht aber kommt die Helle der gottgewirkten Schlußphase des Heils im Gleichnis vom himmlischen Gastmahl zum Ausdruck, wo das Gericht auf die Weigerung der Geladenen, ihre Vernichtung und schließlich auf den Mangel des hochzeitlichen Gewandes bei einem einzigen der Gäste zurückgedrängt ist<sup>12</sup>. Ähnlich äußert sich die Angst des ins unheil drohende Dasein geworfenen Menschen im Gleichnis von den zehn Jungfrauen nur noch im Mangel des Öles, der die törichten dazu verführt, auf dem Gang zum Krämer den Herrn zu verfehlen<sup>13</sup>. Während Wohlgeruch bei Paulus<sup>14</sup> und Öl Hebr 1, 9 den Duft des angenehmen Menschen meint, handelt es sich hier zwar um Mädchen, die wohl um die Anmut des Wohlgeruchs wissen dürften. Aber das Öl dient dem Heil hier nicht einmal als Wundsalbe, wie etwa beim barmherzigen Samaritan<sup>15</sup>, sondern nur der Helle, mit der die klugen Mädchen dem Herrn entgegenstrahlen sollen. So wenig die Herkunft des hochzeitlichen Gewandes beim himmlischen Gastmahl<sup>16</sup> erörtert wird, so wenig erfahren wir über den Krämer, bei dem allenfalls dieses Öl menschlicher Offenheit für den kommenden Herrn zu kaufen wäre. Ganz im Gegenteil, wer diesen Krämer suchen wollte, setzte sich

<sup>10</sup> Vgl. etwa die Bestimmung des Weisen durch Thomas v. Aquin, CG. IV, 1.

<sup>11</sup> Mt 25, 34.

<sup>12</sup> Mt 22, 7. 12 f.

<sup>13</sup> Mt 25, 3. 8—13.

<sup>14</sup> 2 Kor 2, 15.

<sup>15</sup> Lk 10, 34.

<sup>16</sup> Mt 22, 10 ff.



der Gefahr aus, nicht eingelassen zu werden. So gehen wir nicht fehl, wenn wir auch hinter diesem Gleichnis des Herrn dieselbe Lösung vermuten, die er selbst seinem harten Wort vom Reichtum gibt: was dem Menschen unmöglich ist, ist doch möglich bei Gott<sup>17</sup>. Er verleiht der Jungfrau die Anmut, mit der sie dem Herrn entgegenstrahlen darf.

War hier die Angst des Menschen einfachhin in das Harren auf den Herrn und in die Hingabe an ihn eingelenkt, so dürfen wir das theologische Bemühen des hl. Paulus nicht übersehen, das Vertrauen des Christen angesichts des Zorngerichts Gottes auf die Liebe zu gründen, die er uns in der Sendung des Geistes und zuvor schon im Tod seines Sohnes erwiesen hat<sup>18</sup>. Im selben Römerbrief begründet er auch den Schritt aus dem verworfenen Alleinsein des Ich in die gnadenvolle Gemeinschaft der Kirche auf dem Zusammenwirken von Vater, Sohn und Heiligem Geist<sup>19</sup>. Dieser überwindet hier nicht nur die Schwäche des Fleisches Christi, das ihm den Tod möglich machte (8, 3), und des unsern, durch das wir Sünder werden<sup>20</sup>. Nein, er hebt sich überhaupt von dem Geist der Knechtschaft ab, der dem Menschen kraft der Unterjochung unter die Sünde zur Furcht gereicht (8, 15). Dies ist die Haltung des Einzelgängers, der dem Gesetz Gottes rechthält und es doch nicht erfüllt<sup>21</sup>. Er ist nicht mehr Herr über sich selbst, entpersönlicht, tot im Ich<sup>22</sup>. Erst in Christus, als Erlöser, ist er der Verdammnis ledig (8, 1), ins Wir der Kirche aufgenommen<sup>23</sup>, in Geisteskraft der Erfüllung des Gesetzes fähig<sup>24</sup> und zum Leben als Person gelangt (8, 10), ein Gotteskind (8, 14), das sich im Vaternamen der Gemeinschaft der Kirche bei der Liturgie<sup>25</sup> seiner geistgewirkten Selbständigkeit bewußt wird (V. 15 f.). Nicht umsonst spricht hier Paulus davon, daß diese Verlebendigung durch den Geist im sittlichen Ringen weiterzuführen ist (8, 12 f.). Weiß er doch auch die Taufe als Befähigung zu einem neuen, sittlichen und persönlichen Leben in Christus zu deuten<sup>26</sup>, dem ein Tod mit ihm im Getauftwerden vorausgeht<sup>27</sup>. Und vollends ist gerade er es, der nachdrücklich und grundlegend

<sup>17</sup> Mt 19, 23—26.

<sup>18</sup> Röm 5, 5—11 vgl. 1 Joh 4, 1—17.

<sup>19</sup> Röm 7, 7—8, 17.

<sup>20</sup> Vgl. Röm 7, 14—25; 8, 5—8.

<sup>21</sup> Röm 7, 14—25.

<sup>22</sup> Vgl. Röm 7, 9 f.

<sup>23</sup> Vgl. Röm 8, 3 f. 12.16 f.

<sup>24</sup> Röm 8, 4. 12 f.

<sup>25</sup> Vgl. das aram. *abba* in V. 15 und seine Deutung bei Gerhard Kittel im ThWbNT I, 5, 23 ff. und Albrecht Oepke in: Der Brief an die Galater, Leipzig 1932, zur ähnlichen Stelle Gal 4, 6.

<sup>26</sup> Vgl. auch 1 Kor 6, 11.

<sup>27</sup> Vgl. Röm 6, 1—12.

für seine Gesamtverkündigung<sup>28</sup> den Zusammenhang von Christi Auferstehung mit der leiblichen Erneuerung auch des verstorbenen Gläubigen darlegt<sup>29</sup>. Auch der biologische Tod, der ein Bild für die Entpersönlichung des Sünders abgibt<sup>30</sup>, ist in Christus überwunden, bei jedem, wenn die Reihe an ihm ist<sup>31</sup>. Der Anteil an Christi Leben im sittlichen Selbstvollzug des persönlich verwirklichten Menschen vollendet sich in der Gemeinschaft mit seiner leiblichen Auferstehung bei der Wiederkunft Christi. Sie ist eine Fortführung und Vollendung dessen, was sich schon jetzt am erlösten Christen in der Kirche vollzieht. In diesem Sinn kann Röm 8, zumal kraft des zweiten, im strengen Sinn eschatologischen Teils dieses Kapitels, auch als Kommentar zu den recht unbestimmten Worten vom geistlichen Leib in 1 Kor 15, 44 gelten: Der Enderlöste wird in göttlicher Geisteskraft und im Gegenüber zu allen Erlösten in der Gemeinschaft der Heiligen ganz er selber sein, in nichts mehr von dem „toten“, d. h. nicht völlig unterworfenen Leib<sup>32</sup> eingeschränkt, der ihn jetzt noch in der Möglichkeit neuer Entpersönlichung durch die Sünde zurückhält<sup>33</sup>.

Paulus hat so die Selbstverwirklichung in der kirchlichen Gemeinschaft zur bedingten Vorwegnahme des Endstands im Jetzt erklärt und sie als Geistwirkung und Frucht des Kreuzes<sup>34</sup> auf die Liebe Gottes zurückgeführt, die sich in diesen beiden Gottesgaben äußert<sup>35</sup>. Dagegen sieht er in der Liebe der Christen zueinander den leichtesten Weg<sup>36</sup>, wie sich die verschieden mit dem einen Geist begabten Glieder der Kirche<sup>37</sup> in den äußeren Leib Christi einordnen können<sup>38</sup>. Beides verbindet Johannes zur Lehre von Gottes Liebe zu uns, die in der unsern zueinander an ihr Ziel gelangt<sup>39</sup>. Er weiß nicht nur von der neuen Geborgenheit des Einzelgängers in der Gemeinschaft der Kirche. Er kennt darüber hinaus auch den Haß, in den sich die Furcht der Nichtchristen flüchtet<sup>40</sup>, und dem die Christen in der werbenden Kraft ihres inneren Zusammenhalts begegnen müssen<sup>41</sup>. Er rechnet zwar mit einzelnen, die den Weg zu Christus und

<sup>28</sup> Vgl. 1 Kor 15, 14.17 ff.

<sup>29</sup> Ebd. V. 12 f.15.20—26.

<sup>30</sup> So Röm 7, 9 f.24; 8, 10.

<sup>31</sup> 1 Kor 15, 23.

<sup>32</sup> Vgl. Röm 8, 10.

<sup>33</sup> Röm 8, 10—13.

<sup>34</sup> Röm 8, 3 f.

<sup>35</sup> So Röm 5, 5.8 f.

<sup>36</sup> Vgl. 1 Kor 12, 31 mit Kp. 13.

<sup>37</sup> Vgl. 1 Kor 12, 1—11.

<sup>38</sup> Ebd. V. 12—31.

<sup>39</sup> So kann das *τετελειωμένη* von 1 Joh 4, 12 verstanden werden, vgl. V. 11.

<sup>40</sup> Vgl. Joh 3, 20.

<sup>41</sup> Vgl. Joh 17, 21.23.

in die Kirche finden<sup>42</sup>. Aber vor allem weiß er, daß diese Gemeinschaft selbst durch andere Gruppen bedroht ist<sup>43</sup>, die ihre Liebe durch den Haß aus der Welt schaffen wollen<sup>44</sup>. Aber Christus will eben nicht, daß die Gemeinschaft der Jünger aus dieser Welt herausgenommen werde, sondern daß Gott sie vor dem Bösen bewahre<sup>45</sup>, vor der Welt und ihren Fürsten<sup>46</sup>. Drohend und lockend<sup>47</sup> wollen sie die Einheit von Weinstock und Reben und der Reben im Weinstock vernichten, die ohne Christus nicht sein und nicht wirken kann<sup>48</sup>. Auch Johannes schreibt es im Brief der zweifach geäußerten Liebe Gottes zu, daß die Christen am Tag des Gerichtes voll Zuversicht sein können<sup>49</sup>. Ist doch ihre Gottverbundenheit an dem Geist erkennbar<sup>50</sup>, der selbst wieder am rechten Bekenntnis zu erkennen ist (4,2). Und gerade dieses bezieht sich auf Gottes frühere Liebestat, die Hingabe seines eigenen Sohnes, um die Welt zu retten<sup>51</sup>. 1 Joh 4, 8—17 liest sich wie ein Kommentar zu Röm 5, 1—11, vermehrt um die Einsicht, daß sich Gott mit seiner Liebe zum Ziel gesetzt hat, die Liebe der Christen untereinander zu bewirken. Da nicht nur bei Paulus<sup>52</sup>, sondern auch bei Johannes die Liebe auch die Sünde verhindert<sup>53</sup>, ist auch die Brücke zurück zu den Synoptikern leicht geschlagen<sup>54</sup>: wie bei Mt nur die gute Tat die Seligkeit erwirkt, die im Grunde Christus in seinen Brüdern getan worden ist (25, 40), so ist bei Johannes die sittlich vollzogene Liebe in der Gemeinschaft der Jünger Jesu das Ziel der Liebe Gottes, deren rechtläubige und tätige Annahme den Menschen vor Gottes Gericht zu bewahren vermag<sup>55</sup>. Paulus dagegen sieht im Gottesgeist, der uns vom Kreuz zukommt<sup>56</sup>, die Gabe der Liebe<sup>57</sup>, in der die Kirche einig und so fähig ist, das verworfene, geängstigte<sup>58</sup> Ich<sup>59</sup> in der

<sup>42</sup> Vgl. Jesu Begegnung mit Nikodemus Joh 3 und mit der Samariterin Joh 4.

<sup>43</sup> So durch die Juden, die Täufersekte und gnostische Gruppen in und außerhalb der Kirche, vgl. Alfred Wikenhauser, Einleitung in das NT, Freiburg/Br. 1953, 221 ff. 376 f.

<sup>44</sup> Vgl. Joh 15, 18; 17, 14.

<sup>45</sup> Joh 17, 15.

<sup>46</sup> Der Satan heißt Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11 Fürst dieser Welt, 1 Joh 5, 19 f der Böse.

<sup>47</sup> So 1 Joh 2, 15 ff.

<sup>48</sup> Vgl. Joh 15, vor allem V. 5.

<sup>49</sup> 1 Joh 4, 17.

<sup>50</sup> Ebd. V. 13 vgl. 3, 24.

<sup>51</sup> Ebd. 4, 15 f vgl. V. 9 f. und Joh 3, 16.

<sup>52</sup> Röm 13, 8 ff. Gal 5, 14, auch Jak 2, 8.

<sup>53</sup> Vgl. 1 Joh 2, 11 f.

<sup>54</sup> Vgl. auch Mk 12, 99 ff. par.; Mt 19, 19; Lk 11, 27.

<sup>55</sup> Vgl. 1 Joh 2, 11 f. mit 4, 8—17.

<sup>56</sup> Gal 3, 13 f.; Röm 8, 3 f.

<sup>57</sup> Vgl. Röm 15, 30; Gal 5, 22; Kol 1, 8.

<sup>58</sup> Vgl. Röm 8, 15.

<sup>59</sup> Vgl. Röm 7, 9.10.14.17.20(a).b.25.

Gemeinschaft<sup>60</sup> mit der Gabe des lebendigmachenden Geistes zu bedenken<sup>61</sup>. Und dieser Geist bewirkt in seiner ersten Frucht, der Liebe<sup>62</sup>, zugleich auch die sittliche Verpersönlichung<sup>63</sup>, die das Abbild des endzeitlichen Geistlebens ist<sup>64</sup>. Da ja auch die Synoptiker das Hauptgebot kennen<sup>65</sup>, ist sich die Schrift als Grundlage des heute verkündeten Gotteswortes darin einig, daß die christusverbundene Liebe in der Gemeinschaft der Harrenden die sittliche und persönliche Haltung erwirkt, in der die Jünger Jesu der Wiederkunft ihres Meisters entgegengehen.

## 2. Die sakramentale Vorwegnahme des verheißenen Heiles.

Was hier aus dem Wort erschlossen wurde, das die Kirche hört, soll nun in den Sakramenten begründet werden, in denen sie die Endzeit vorwegnimmt. Während nämlich die Sakramente des Alten Bundes nur Zeichen waren, wirksam allein im Glauben an den kommenden Messias<sup>66</sup>, nehmen die Sakramente des Neuen eine Zwischenstellung zwischen ihnen und der endzeitlichen Vollendung ein, bei der Gott ohne Zeichen dem Seligen zugegen sein wird. Sie haben als Zeichen einen Rückbezug auf das bezeichnete Geschehen, auf die Vergegenwärtigung der einst geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus. Zugleich weisen sie in ihrer göttlichen Wirksamkeit voraus auf das Heil, das sich in der von Christus vermittelten Begegnung mit dem Vater im Jenseits vollziehen soll<sup>67</sup>. Das gilt von allen Sakramenten. Wir wollen es aber nur an den dreien zeigen, die das Ausharren, das Gericht und die Vereinigung mit Christus in besonderer Weise zum Gegenstand haben. Sie haben auch etwas mit der dreifachen Haltung zu tun, in der ein Christ dem Ende begegnen kann: in Furcht, in der Überwindung des trennenden Hasses und in der Liebe.

Zunächst sei das Sakrament der Krankensalbung genannt, wohl zu Unrecht so etwas wie ein Stiefkind der Theologie<sup>68</sup>. Ihr eschatologischer Bezug ist besonders auffällig: darf sie doch nur dem Kranken gespendet

<sup>60</sup> Sie wird in Röm 8 als wir (Anm. 23) und ihr (V. 9 ff. 13.15) angedeutet.

<sup>61</sup> Vgl. Röm 8, 10 f.

<sup>62</sup> Gal 5, 22.

<sup>63</sup> Vgl. Röm 8, 10 mit 7, 9 f. 14—25.

<sup>64</sup> Röm 8, 11 ist offensichtlich von beidem die Rede, vgl. V. 17—30, und zum Ganzen 1 Kor 15, 44.

<sup>65</sup> Anm. 54, vgl. auch Jak 2, 8.

<sup>66</sup> Ähnlich Thomas von Aquin, CG. IV, 57.

<sup>67</sup> Vgl. Thomas S.Th.III, q. 60 a. 3. Wir folgen hier zum Teil einem Ms unsres Lehrers Josef Rupert Geiselman über die allgemeine Sakramentenlehre.

<sup>68</sup> Michael Schmaus, der ihr in seiner Dogmatik (IV, 1<sup>13/14</sup>, München 1952) in fünf Paragraphen immerhin 22 Seiten widmet, kann etwa im Vergleich zur Eucharistie, zur Buße und den andern Sakramenten auf S. 695 ff. doch nur verhältnismäßig wenig Literatur über dieses Sakrament anführen.



werden, der an seiner Krankheit sterben kann<sup>69</sup>. So sehr sie sicher das heilende Wirken Christi heute noch fortsetzt, so absichtlich mag die Doppeldeutigkeit der Ausdrücke sein, mit der Jakobus (5, 15) von diesem Sakrament spricht: nicht nur Befreiung von der Sünde, auch Heilung (σώσει) und Aufrichtung (ἐγερει) sind Ausdrücke, die im NT das Heil bezeichnen können, das Christus wirkt<sup>70</sup>. Und so mag ihr tiefer Sinn die Überwindung der Krankheit sein, die insgesamt eine Folge der Sünde ist, und der Sünde selbst, aus der sie unter die Menschen kommt<sup>71</sup>. Die Krankheit kann aber auch durch den Tod überwunden werden, wenn dieser nicht den Tod vollendet, den der Sünder in der Übertretung stirbt<sup>72</sup>, sondern den andern, er ihn sakramental in Christi Tod hineinnimmt und ihm so das Leben Christi schenkt<sup>73</sup>. Die Letzte Ölung muß so nicht nur mit der Buße verglichen werden, mit der sie die Sündenvergebung gemeinsam haben kann<sup>74</sup>, sondern auch mit der Taufe, der gegenüber die Buße ja schon die *poenitentia secunda* ist. Diese drei Sakramente schenken in Christi Geist und Kraft das Leben als Überwindung des Todes, der als das erbsündige Alleinsein außerhalb der Kirche, als die Sünde des Christen und als leiblicher Tod des Christen verstanden werden kann, der zuvor an der Sünde im Personsein gestorben ist. Aber wie die beiden andern, so hat auch dieses letzte Sakrament seine Besonderheit: es vollendet das Harren des Gläubigen, und zugleich gibt es Kraft für das neue Ausharren, das ihm in der jenseitigen zeitlichen Läuterung bevorsteht. Über ihre biblische Begründung wäre manches zu bedenken<sup>75</sup>; in der Überlieferung der Kirche ist sie von den frühesten Zeiten an zuhause als bewußter oder geahnter Grund des Gebets für die Toten<sup>76</sup>. Die Katakombenkunst zeigt auffällig viele Bilder, die eine Rettung aus Gefahr und Not beinhalten. Von den häufigeren Motiven<sup>77</sup> lassen sich Jonas und

<sup>69</sup> Can. 940 § 1, vgl. Denz 910.

<sup>70</sup> Vgl. für σώσειν Mt 1, 21; 10, 22; 16, 25; 19, 25; 24, 22; Lk 8, 12; 19, 10; Joh 3, 17; 5, 34; 10, 9; 12, 47; Apg 2, 21.40.47; 4, 12; 11, 14; 15, 11; Röm 5, 9; 8, 24; 10, 9; 11, 14.26; 1 Kor 1, 18.21; 3, 15; 5, 5; 7, 16; 9, 22; 10, 33; 15, 2; 2 Kor 2, 15; Gal 2, 5; 1 Thess 2, 14; 2 Thess 2, 10; 1 Tim 1, 15; 2, 4; 4, 16; 2 Tim 1, 9; 4, 18; Tit 3, 5; Hebr 7, 25; 1 Petr 3, 21; 4, 18; Jud 23 u.a., für ἐγερειν Mt 10, 8; 11, 5; Mk 12, 26; Lk 20, 37; Joh 5, 21; Apg 16, 8; 1 Kor 6, 14 (ἐξεγ.); 15, 15 f. 29.32.35.42. ff. 52; 2 Kor 1, 9; 4, 14 u. ö.

<sup>71</sup> Vgl. auch Mk 2, 9 ff. parr. und Joh 5, 14.

<sup>72</sup> Vgl. Röm 7, 9 f.

<sup>73</sup> Röm 6, 2—12.

<sup>74</sup> Vgl. Schmaus a. a. O. 564.

<sup>75</sup> Die kirchliche Lehre vom Reinigungsort (Denz. 840, 998 u.ö.) könnte als Vertiefung der Lehre vom letzten Heller verstanden werden, den der Schuldige im Jenseits zu bezahlen hat, Mt 5, 26 vgl. 18, 34.

<sup>76</sup> Zeugnisse bei H. Lennertz SJ, *De Novissimis*<sup>5</sup>, Romae 1950, 157/160.

<sup>77</sup> Vgl. Ludwig Hertling und Engelbert Kirschbaum, *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer*<sup>2</sup>, Wien 1955, 227.

Lazarus leicht auf die Auferstehung von den Toten deuten, während Noës Rettung aus der Sintflut, das Opfer des Isaak, das Wasserwunder des Moses, Susanna und David eher auf die Läuterung hinzuweisen scheinen, die der Seele des Verstorbenen in der Unterwelt bevorsteht, und aus der Gott sie entreißen soll. Auch wenn es ursprünglich ägyptische, im allgemein hellenistischen Klima der Stadt Rom mitbeheimatete Gedanken wären, die hier dem Weg der Seele durch das Jenseits zugrundeliegen: es wäre doch nicht zu übersehen, daß sie zum einen biblisch begründet sind in einer leicht verständlichen Typologie, und zum andern, daß es Gottes Wundermacht in seinen Propheten und in Christus ist, die dem Verstorbenen Hilfe bringt. Dabei ist wohl nicht zu Unrecht vorausgesetzt, daß er der eigentlich Bedrohte in all diesen schriftbedingten und von Gott aufgefangenen Drohungen ist. Vielleicht ist diese dynamische Vorstellung eine mögliche Ergänzung zum späteren Fegfeuerbild, das in statischer Darstellung wohl dieselbe Wirklichkeit meint. Ein Ort, der Reinigungsort z. B., kann ja auch aus Räumen bestehen, die der zu Läuternde durchschreiten muß, bevor Gottes Gericht seiner Seele und schließlich auch dem Leib das Tor zur endgültigen und ganzen Seligkeit eröffnet. Jedenfalls können uns die Katakombenbilder die Nöte des zeitlich im Jenseits zu Läuternden eher näher bringen, als die manchmal etwas eingeleisigen und auch recht rohen Fegfeuerbilder des Mittelalters bis heute. Beides zeigt uns auch den besonderen eschatologischen Sinn des Krankensakramentes an: es stärkt den Sterbenden zum Schritt hinüber vor Gottes Gericht, es erhält seinen Sinn und seine Besonderheit gerade der Buße, aber auch der Taufe gegenüber von dieser besonderen Beziehung zum vorläufigen Jenseits dieses einen kranken Menschen, dem die Kirche, vertreten durch den Priester<sup>78</sup> und wohl auch durch die Gläubigen, die mit ihm die Sterbegebete sprechen, in Christi Vollmacht das Geleit bis an die Schwelle des Todes zu geben vermag.

Nicht weniger eindeutig ist auch der eschatologische Bezug des Bußsakramentes, das die Entscheidung des Jüngsten Gerichtes vorwegnimmt<sup>79</sup>. Der Mensch, der auf Gottes Bußruf hin seine eigenen Taten als Sünde und Unrecht bekennt und eingesteht, unterwirft sich freiwillig Gottes Gericht über eben diese Sünden und macht es sich gegen die Wünsche einer Selbstrechtfertigung zu eigen, die dem Menschen nur zu sehr liegt. Er bittet nicht um Entschuldigung, als hätte er nur aus Unachtsamkeit etwas Ungeschicktes getan. Er bittet um Verzeihung, weil

<sup>78</sup> Jakobus spricht von Priestern in der Mehrzahl (5, 14), und wenn sich diese heute auch gewöhnlich durch einen einzigen vertreten lassen, kommt dieser doch zweifellos im Namen der Kirche, die Christus als Heilsgemeinschaft gegründet hat.

<sup>79</sup> Vgl. zu dieser freiwilligen Vorwegnahme des Gerichtes 1 Kor 11, 31 und Joh 3, 18—21, zu ihrer sakramentalen Form Joh 20, 23.

er das Unrecht seines eigenen Tuns weiß und es anerkennt. Er entscheidet sich für Gott und gegen sich selbst. Er springt in der Kraft der Gnade Gottes über den Abgrund seiner selbst, über seine eigenen geheimsten Wünsche und Bestrebungen hinweg, über den Abstand, der ihn in seinem Ichsein von Gott trennt, der tiefer in uns ist, als wir selbst<sup>80</sup>. Dieser Sprung ist Reue und Liebe zugleich: Liebe, weil er über das Ich hinweg zu Gott hinüberschreitet, weil Gottes Kraft zur Liebe den Sünder über den Abstand hinwegholt, der ihn von Gott trennt. Und er ist Reue, weil sich der Mensch über die frühere eigene Tat hinweg auf die Seite Gottes und seiner Kirche stellt, die sich von schweren Sünden distanziert. Gott, der dem reuigen Sünder Verzeihung schenkt, nachdem er ihn zur Buße gerufen hat, bewirkt auch sein menschliches Mitwirken, im besten Fall die Liebesreue, indem er ihn in Gottesfurcht und Gottesliebe über sich selbst hinwegschreiten läßt. So kann schon der älteste Bußruf verstanden werden, der durch die Kirche an die Mörder des Messias erging<sup>81</sup>. Wird doch in der Pfingstpredigt den Feinden des Messias mit den Worten von Ps 109 (110), 1 angedroht, Gott werde sie zum Schemel seiner Füße machen. Da aber diese Feinde und Mitmörder des Christus nun selbst voll Reue fragen, was ihnen denn noch zu tun bleibe, wird ihnen die Umkehr empfohlen, die ihnen Christus ermöglicht<sup>82</sup>, und die Gabe des Heiligen Geistes wird neben die Taufe gestellt, die ja auch später noch als erste Umkehr oder Buße vor der *poenitentia secunda* stehen bleibt. Die Feinde Christi erhalten die Möglichkeit, sich ihm jetzt freiwillig zu unterwerfen, bevor sie ihm Gott im kosmischen Zorngericht der letzten Tage<sup>83</sup> zwangsweise zu Füßen wirft. Auch die Stelle vom Vergeben und Behalten der Sünden bei Johannes (20, 23) ist nicht so ausschließlich auf die Taufe zu beziehen, daß man den Entscheidungscharakter der menschlichen Hinnahme des göttlichen Gerichts über seine Sünden nicht auch im kirchlichen Bußgericht wiederfinden könnte, das Jesu sündenvergebende Tätigkeit<sup>84</sup> auch auf den gefallenen Christen ausdehnt<sup>85</sup>. Gerade die Ergänzung der einmaligen Taufe durch das wiederholte Bußgericht der Kirche stellt den Menschen — in der heutigen Disziplin wenigstens einmal jährlich — immer wieder von Neuem vor die Pflicht, sich Gottes Urteil über seine Sünden zu stellen und in der Vergebung seiner Sünden durch die Taufe und die frühere Lossprechung nichts derart Endgültiges zu sehen, das nicht durch seine eigenen neuen

<sup>80</sup> Vgl. Augustinus, Conf. 3, 6, 11.

<sup>81</sup> Vgl. Apg 2, 34—38.

<sup>82</sup> Vgl. Apg 5, 31.

<sup>83</sup> So Joël 3, 3 f. in Apg 2, 19 f.

<sup>84</sup> Vgl. Mk 2, 2 parr. Denz. 913.

<sup>85</sup> Vgl. 1 Joh 1, 9; 2, 1 f.

Sünden in Frage gestellt und aufgehoben werden könnte<sup>86</sup>. Die häufige Beicht hat ein eschatologisches Moment: sie lehrt uns, über jede erlangte Einzelvergebung hinaus weiter auf Christus zu harren, der allein im Tod und in der Auferstehung seiner selbst und des Christen ein letztes, abschließendes Urteil über das ewige Leben dieses einen und aller andern Christen zu geben vermag. Dies Urteil wird in der Buße freiwillig vorweggenommen, nicht, um es zu verhindern und unnötig zu machen, sondern um ihm auch schon im Leben des Christen von heute Recht und Raum zu geben, der sich ein Leben lang je neu seinem Erlöser und Richter zu stellen hat.

Das gilt auch vom himmlischen Gastmahl, das in der eucharistischen Vereinigung vorweggenommen wird. Auch sie ist nicht ein Ersatz für die ewige Zukunft, sondern ihre verborgene Vergegenwärtigung im Jetzt. Wie die Vergebung dem Beichtkind nur im Glauben sichtbar wird, während der Gichtbrüchige sie am Wunder seiner Heilung erfahren durfte<sup>87</sup> und der ewige Selige sie im unmittelbaren Zutritt zu Gottes ewiger Nähe verspürt, so ist es auch mit der persönlichen Begegnung mit dem Vater kraft der Vereinigung mit dem Sohn. Sie konnte dem gläubigen Teilnehmer an der Brotvermehrung durch die Rede Christi zu Karphanaum im Zeichen sichtbar werden<sup>88</sup>, während dem Kommunizierenden nur das Zeichen, nicht aber die bezeichnete Begegnung mit Christus sinnhaft nahekommt. Erst recht ist der Empfang Christi unter dem Zeichen von Brot und Wein nicht die sichtbare und erfüllende Vereinigung mit ihm und durch ihn auch mit seinem Vater, die im Gleichnis vom himmlischen Gastmahl angedeutet ist<sup>89</sup>. Und doch setzt dieses Sakrament zugleich Christi Tod von damals<sup>90</sup> und seine einstige endgültige Frucht, die Auferstehung von den Toten<sup>91</sup> und das Leben der zukünftigen Welt gleichermaßen im Zeichen verborgen und wirklich unter uns gegenwärtig, während das vorbildhafte Manna nur das Zeichen für Gottes Gabe war, das auf größere Gaben vorausweisen sollte<sup>92</sup>. Man könnte, wenn man diese Verborgenheit der Gegenwart und der Vereinigung nicht übersieht, so weit gehen und einen Vergleich zwischen der jetzigen leiblichen Gegenwart von Jesus und Maria beim himmlischen Vater und der unsern im Sakrament ziehen: alle andern Heiligen sind bis zur Auferstehung der Toten nur seelisch mit Christus und durch ihn, wenn auch im Vollzug ihrer innersten Seligkeit und Seelenhaftigkeit, im Heiligen

<sup>86</sup> Vgl. den can. 23 der 6. Sitzung des Konzils von Trient, Denz. 833.

<sup>87</sup> Mk 2, 10 ff.

<sup>88</sup> Vgl. Joh 6, 26.52.66—69.

<sup>89</sup> Mt 22, 1—13.

<sup>90</sup> So 1 Kor 11, 26.

<sup>91</sup> Vgl. Joh 6, 54.

<sup>92</sup> Vgl. Joh 6, 31 und Thomas von Aquin, S.Th. III, q. 80 a. 10 ad 2.



Geist mit dem Vater selber verbunden. Maria aber ist ihrem Sohn auch jetzt schon leiblich nahe, und wie dieser in seiner Menschlichkeit durch die Personseinheit einer der Dreifaltigkeit ist, so ist auch sie als Glied an seinem Leib in die vollmenschliche Vereinigung mit dem innersten Leben der Dreifaltigkeit bereits aufgenommen, ohne dadurch etwa die Wesensgrenze zur Gottheit zu überschreiten oder auch nur eine Person mit Gott zu werden. Der kommunizierende Christ aber ist im Gegensatz zu den noch nicht auferstandenen Heiligen auch leiblich mit Christus verbunden und durch ihn auch seiner menschlichen Leiblichkeit nach mit in die Dreifaltigkeit hineingenommen, wenn auch nur unter der Verborgenheit des Zeichens, die ihm diese Einheit zur Glaubenserfahrung, nicht aber zur sichtbaren und erfahrbaren Wirklichkeit macht. Und so muß im Christen von Vereinigung zu Vereinigung das Verlangen nach der vollmenschlichen Eingliederung in Gottes übergroße Seligkeit wachsen. Er will mit Leib und Seele, aber echt menschlich, also in Schau und Liebe, die ihn ganz erfüllen, im Menschen Christus und durch den Menschen Christus in die Dreifaltigkeit Gottes eingliedert sein. Das Sakrament, Gott selbst, der es durch Christus in der Kirche wirkt, erhält ihn wach in dieser Sehnsucht. Wie die andern ist auch dieses größte Geheimnis des Christentums nichts als eine einzige Hinordnung auf das, was noch kommen soll, auf Grund dessen, was in Christus gewesen ist, nicht aber ein Verschließen des Menschen in eine unbewegliche Zufriedenheit, die nicht mehr über das Vorhandene hinwegzuschauen vermöchte.

### 3. Gott weist dem Christen die Hoffnung zu.

Wort und Sakrament der Kirche gehen in eins: sie stellen den Menschen vor Gottes Heil, das aus dem vergangenen Unheil hervorbricht. So ist auch schon Gen 3, 15 zu verstehen: das Urevangelium, die älteste Heilsbotschaft ist ein Strafgericht über die Schlange, in der sich der Böse dem Menschen genähert hat. Das Unheil, das nun im Schweiß der zuvor so vergnüglichen Arbeit, in den mütterlichen Wehen und im Tod auf den Menschen zukommt, wird von Gottes Heil durchbrochen, dessen Verheißung er an die Strafe anschließt: die Schlange wird Evas Nachkommen nicht so sehr überlisten können, daß nicht doch das Heil des Menschen schließlich unter ihnen über das Unheil Herr werden wird. Auch die näheren Bestimmungen dieses göttlichen Heilsplans am AT zeigen deutlich genug diesen Zusammenhang von immer neuem Unheil und immer größerem Heil: Kanaan wird Sems Knecht sein, aber Japhet wird in seinen Zelten wohnen<sup>93</sup>. Isaak soll geopfert werden. Aber ein Tier löst ihn aus,

<sup>93</sup> Gen 9, 26 f.

und in Abrahams Nachkommen werden sich alle Völker segnen können<sup>94</sup>. Das eine Volk hat den Priesterdienst des Bundes<sup>95</sup>, aber auch des Leidens für die andern Völker<sup>96</sup>. Es wird aus Gottes Zorngericht über die Völker gerettet werden<sup>97</sup>, wenigstens ein Rest von ihm<sup>98</sup>. Und der eine Sohn dieses Volkes, der allein diese Heilsaufgabe Israels wahrmacht und so in Person der stellvertretend sühnende Gottesknecht ist<sup>99</sup>, erliegt zwar am Kreuz der Macht der Hölle<sup>100</sup>. Aber gerade die Vernichtung seines Fleisches wird zum Tor für den Geist<sup>101</sup>, der ihn und uns vom Tod herauf-führt<sup>102</sup>, ihn vom Tod des Leibes, uns von dem der Sünde jetzt<sup>103</sup> und einstens auch von jenem andern Tod<sup>104</sup>, der dafür ein Bild sein kann<sup>105</sup>. Johannes hat in seiner genialen Vereinfachung der christlichen Grundgedanken das Heil und das Unheil auf ein einziges Wort zurückgeführt: Erhöhung<sup>106</sup>. Christus wird am Kreuz erhöht und stirbt. Und eben so geht er durch seine Auferstehung und Himmelfahrt zum Vater, um bei ihm das Heil der Menschen zu erwirken<sup>107</sup>. So ist es das jeweils vergangene, überwundene Unheil, aus dem Gott selbst in der Weiterführung der Heilsgeschichte das je neue Heil heraufführen wird, bis er schließlich durch Christus den letzten Ansturm des Unheils, den Antichrist, überwindet<sup>108</sup> und durch das Gericht über die gottfeindliche Welt<sup>109</sup> die ewige Vereinigung der festlich geschmückten menschlichen Braut mit dem Lamm herbeiführt<sup>110</sup>, die der letzte Sinn und das Ziel Gottes bei all diesem Kampf von Heil und Unheil ist. Der Mensch hat ihn durch die Sünde entfacht und Gott wird ihn in Gnade zugunsten des ewigen Heils für

<sup>94</sup> Gen 22, 12 f. 18.

<sup>95</sup> Vgl. Ex 19, 6.

<sup>96</sup> Dies könnte der erste, später auf den einen verstoßenen Sohn dieses Volkes eingeschränkte Sinn des Gottesknechtsliedes von Is 52 f. sein, vgl. Is 41, 8.9; 42, 19; 44, 1.2.21; 48, 20. Ähnlich wird der Same Abrahams von Gen 22, 18 u.ö. in Gal 3, 16 auf Christus allein bezogen.

<sup>97</sup> Vgl. etwa Dan 7, 22.

<sup>98</sup> Vgl. Is 4, 2 f.; 10, 20 ff. u.ö.

<sup>99</sup> Vgl. Phil 2, 7 f. (so jetzt auch Max Meinertz in: ThRev 54 [1958] Sp. 7) und 1 Petr 2, 22 ff.

<sup>100</sup> Vgl. Lk 22, 3; Joh 6, 70 f.

<sup>101</sup> Röm 8, 3 f; Gal 3, 13 f.

<sup>102</sup> Vgl. Röm 8, 11.

<sup>103</sup> Vgl. Röm 8, 10 mit 7, 9 f.

<sup>104</sup> Das ist wohl der Sinn von 1 Kor 15, 44.

<sup>105</sup> So Röm 7, 9 f.

<sup>106</sup> So Joh 3, 14 f; 8, 28; 12, 32.

<sup>107</sup> Diese Deutung wird durch den Zusammenhang von Joh 3, 14 f. mit V. 13 nahegelegt, wo von der Himmelfahrt die Rede ist, vgl. RNT 4, 73.

<sup>108</sup> Das Wort nur 1 Joh 2, 18; 4, 3; 2 Joh 7, die Sache eindeutiger Mk 13, 14 parr.; 2 Thess 2, 3—12 Apk 13.

<sup>109</sup> Vgl. Mt 25, 31—46; Apk 14, 14—20, 15.

<sup>110</sup> Apk 21.

alle beenden, die sich nicht absichtlich und unbelehrbar gegen ihn ganz auf die Seite des Unheils gestellt haben. Dies ist der eschatologische Sinn der christlichen Heilsgeschichte: daß Gott in ihr je neu das sinnlose, sündige Unheil durch sein Heil überwindet, daß selbst das Unheil einen letzten, stellvertretenden und sühnenden Sinn von ihm empfängt.

Damit ist schon gesagt, daß das Heil nicht einfach etwas Gegenwärtiges ist, sondern die Geborgenheit des Begnadeten vor dem kommenden Unheil mitsagt. Paulus<sup>111</sup> und Johannes<sup>112</sup> betonen es, wo sie in ähnlichen Gedankengängen die Hoffnung auf die Rettung vor Gottes Zorngericht von der Liebe Gottes herleiten, aus der wenigstens Johannes auch unsre Liebe hervorquellen sieht (V. 11 f.). Die Rettung des Noë aus der Flut und des Isaak aus dem Schlachtopfer, die endliche Wiederbegabung des Job mit allem, was er verloren hatte, die geglückte Flucht des Volkes aus dem unterdrückerischen Ägypten und seine Bewahrung vor immer neuen Feinden, die Rückkehr aus dem Exil und dann die lieblichen Stücke des NT beweisen es immer wieder: Gott will auch hinieden schon das Heil seiner Kinder, die Begegnung der Weisen mit seinem Sohn, das Wiederfinden des zwölfjährigen Jesus im Tempel, die zahllosen Heilungen, die Verklärung und schließlich die Auferstehung und das Sichtbarwerden<sup>113</sup> an Ostern. Die Psalmen preisen Gott, der eine feste Burg für die Seinen ist, und auch die furchtbare Schilderung des Weltendes in der Apk. endet in den Trost des schließlichen Heils. Sie schildert es unter den Bildern des neuen Himmels und der neuen Erde (21, 1), die uns zeigen, daß auch die alte Erde nicht nur ein Jammertal ist, sondern gerade durch Gott auch die Stätte, wo seine Begnadeten jetzt schon dem Unheil letztlich entgehen dürfen. Sie sind dem Gericht ausgesetzt, das Gott auch jetzt schon immer wieder über die Welt ergehen läßt, und ihm doch entronnen in dem Wissen, daß sie das Zeichen Gottes tragen<sup>114</sup>, das sie auf die schließliche Vollendung hinweisen muß.

Dem widerstreiten auch die Stellen nicht, an denen immer wieder die Verfolgung als das Los der Kirche und der Jünger Jesu hingestellt ist<sup>115</sup>. Heißt es doch, er werde bei seiner Kirche sein bis ans Ende der Welt<sup>116</sup>. Die Liebesgemeinschaft der Kirche hat vielleicht nicht immer für jeden einzelnen die Heilsaufgabe dieser Geborgenheit in Gott erfüllen können, sie ist auch in dieser Hinsicht der Weizenacker mit dem Taumellohl geblieben, dessen Auswüchse nicht immer vom Weizen unterschieden werden können<sup>117</sup>. Aber sie ist doch vor allem die Stätte der Liebe und

<sup>111</sup> Röm 5, 1—11.

<sup>112</sup> 1 Joh 4, 8—17.

<sup>113</sup> So Apg 10, 40; 15, 3.

<sup>114</sup> Vgl. Apk 7, 2 f.

<sup>115</sup> Vgl. Mt 5, 11 f.; 10, 22; Joh 15, 18—21; 16, 1 ff.; 17, 14; Apk 13, 7 u.ö.

<sup>116</sup> Mt 28, 20 vgl. 8, 20 und Apg 18, 10.

<sup>117</sup> Vgl. Mt 13, 27 ff. und RNT 1<sup>a</sup>, 178 f.

des Zusammenhalts wenigstens in Glaubensfragen, und es gilt vielleicht, ihrer in der Diaspora oder in einem heidnischen Klima einmal entbehren zu müssen, um sie wieder von Neuem als Heimat der Gläubigen schätzen zu lernen. In ihr sind die Gläubigen als solche geborgen, nicht vor irdischen Gefahren zuerst, aber doch im Rückhalt derer, die die gleiche Hoffnung hegen und einander in derselben Hoffnung bestärken. Es bedarf keiner romantischen Schwärmerei, um diese Aufgabe der Kirche als Gemeinschaft zu sehen und zu pflegen, der gnadenhaften Geborgenheit ihrer Glieder in Gott gegen einen einseitigen Klerikalismus (und Antiklerikalismus) Raum zu schaffen.

In all dem aber steht die Kirche offen für das Heil, das auf uns zukommt, für das zukünftige Heil. Das kann streng eschatologisch, aber auch im Sinn der Ruhe dieser Kirche auch ihrer irdischen Zukunft gegenüber verstanden werden. Die Kirche ist sich der Hilfe des Christussinns bewußt<sup>118</sup>, der ihr die Antwort auch auf die zukünftigen<sup>119</sup> Fragen aus der zuvor vertieften Offenbarung zusagt. Sie erwartet neue Heilige, neue Theologen, neue Klärungen auf allen ihr anvertrauten und offenstehenden Gebieten. Vor allem aber erwartet sie mit Sehnsucht die Wiederkunft Christi, die ihr Harren durch Erlangen, ihre Liebe durch Beständigkeit der göttlichen und menschlichen, in Gott erfüllten gegenseitigen Liebe, ihre Hilfe für die Kranken durch ewige Gesundung, ihre Vorwegnahme des Gerichts durch die ewige Bestätigung des Heils, und die verborgene Form des hochzeitlichen Mahles durch das Entbergen der ewigen Gottesgemeinschaft aller Christen und Heiligen ersetzen und vollenden soll. Im Grunde ist es so die Kirche in ihrer Gänze, die von der Begründung in Christus auf ihre Vollendung im selben Herrn ausgerichtet ist und die Eschata in ihrer Geschichte als Gericht und als Heil durch die Hoffnung vorwegnimmt. Das Leben des kirchlichen Christen hat die Ungesicherheit eines Wurfes an sich, der an vielen Stellen anstoßen, abbremsen oder zu schnell vor sich gehen kann. Er verbleibt in der Gefahr der neuen Vermassung durch die Sünde, die ihm die geistgewirkte Erfüllung des Personseins in Christus rauben kann<sup>120</sup>. Aber es ist ein Zielwurf, den Gott selber tut, und der sein Ziel erreicht, wenn sich der Mensch Gott nicht auf die Dauer widersetzt. Und so steigt der Mensch trotz all seiner Sünde, wenn er sich in Christus zur Umkehr führen läßt, von Gottes Hand auf, um in Gottes Hand wieder zurückzufallen, damit Gott auch für ihn sei alles in allem. Dieser im strengen Sinn theo - logische Aspekt der Endzeitlehre wird ihre Herzmitte bleiben dürfen, solange es das Wort über Gott ist, das die Kirche von ihren Kanzeln und Kathedern und in allen Schulen verkünden muß.

<sup>118</sup> Vgl. 1 Kor 2, 16 und Vf. in ThGl 49 (1959) 107 ff.

<sup>119</sup> Vgl. Joh 16, 13.

<sup>120</sup> Vgl. Röm 7, 9 f.; 8, 12 f.



# Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung

Von Dr. theol. Alfons Thome, Trier

„Die Berufsschule wird zur eigentlichen Schule des Volkes“, so charakterisiert ein namhafter Pädagoge die Bedeutung dieser verhältnismäßig jungen Schulart für die allgemeine Volksbildung; denn die zwischen dem 10. und 12. Lebensjahr durch die verschiedenen Systeme der allgemeinbildenden Schulen auseinandergerissene Jugend wird in der Berufsschule wieder zusammengeführt. 80 % nämlich der von den höheren Schulen aufgenommenen Jugendlichen finden im Laufe der Jahre den Weg zu irgendeiner Form der berufsbildenden Schulen; dazu kommen dann die meisten Jugendlichen, die aus den Volks- und Mittelschulen entlassen werden, so daß im Endergebnis laut vorliegender statistischen Angaben 90 % aller Jugendlichen die Berufsschule durchlaufen<sup>1</sup>.

Wenn man nun bedenkt, daß der Kirche durch eine Wochenstunde Religionsunterricht zu diesen Jugendlichen Zugang gegeben ist, daß diese jungen Menschen in den kritischsten und entscheidendsten Jahren ihres Lebens stehen, daß deren Kontakt zur religiösen Wirklichkeit und zur Kirche irgendwie problematisch geworden ist, daß sie in solcher Zahl und Geschlossenheit und persönlicher Ansprechmöglichkeit für den Priester nirgendmehr zugänglich sind, dann ist es keine Überheblichkeit, die Katechese in der Berufsschule als die eigentliche Kanzel der Jugend zu bezeichnen. Es kann nicht oft genug betont werden, wie verhängnisvoll es wäre, wenn die Kirche diese einmalige Chance nicht nach allen Möglichkeiten und Kräften ausnutzen wollte, wenn gegenüber den außergewöhnlichen Formen der Jugendseelsorge dieser *cura ordinaria* nicht die notwendige Aufmerksamkeit und gebührende Anerkennung geschenkt würde.

Allerdings gehört die Berufsschulkatechese zu den etwas schwierigen und problematischen Feldern der modernen Seelsorge. Der Katechet darf nicht von vornherein Bereitschaft und Aufgeschlossenheit erwarten; er steht zuerst immer vor der schwierigen Aufgabe: Wie finde ich bei diesen jungen Menschen, die sich im Panzer ihrer eigenen entwicklungsbedingten Ichverfangenheit und der umweltbedingten religiösen Gleichgültigkeit und Diesseitsverfallenheit abschirmen, dennoch jenen Berührungspunkt, in dem sie sich von Gottes Wort und Heil getroffen fühlen und bereit sind, in Gehorsam und Hingabe zu antworten. Um der so gestellten Aufgabe gerecht zu werden, ist zuerst einmal eine genaue Kenntnis der jugend-

<sup>1</sup> Otto Monsheimer, Drei Generationen Berufsschularbeit, Weinheim o. J., S. 454.

psychologischen Situation notwendig; praktisch muß der Katechet in jeder Stunde das Terrain von neuem auskundschaften. Sein Blick muß sowohl das Glaubensgut wie die je besondere Situation der Klassen und der Jugendlichen umgreifen; die Glaubenswirklichkeit muß im Blick auf die hier und heute vorliegende Problematik als die von Gott gegebene Heilantwort erkennbar werden.

## I. Die Situation

Zuerst versuchen wir nun in einigen entscheidenden Punkten die jugendpsychologische Situation der Berufsschüler darzustellen.

### 1. Der innere Entwicklungszustand

Die Jugendlichen auf den Unter- und Mittelstufen der Berufsschule stehen hauptsächlich in der zweiten Phase der pubertären Entwicklung, die in der jugendpsychologischen Literatur als „Jugendkrise“ gekennzeichnet wird<sup>2</sup>. Es handelt sich dabei um eine emotionale Phase, charakterisiert durch Erregung, Unruhe, Heftigkeit, Leidenschaftlichkeit und Unausgeglichenheit. Bejaht wird von diesen jungen Menschen nur das zuerst, was ihrer eigenen Unruhe entgegenkommt; alles kann ihnen gefallen, nur nicht, daß die Dinge so bleiben. Sie brennen nach Abwechslung, Sensation und Gefahr, nach Erlebnissen mit ausgeprägtem Reizcharakter. Bezeichnend ist für sie ein fast unwiderstehlicher Drang nach Originalität und Einzigartigkeit; aufzufallen, etwas Besonderes zu sein, etwas Einmaliges und Originelles darzustellen — selbst im Schlechten und Tadelnswerten ist für sie anziehender und bedeutsamer als Musterschüler oder guter Durchschnitt zu sein<sup>3</sup>. Damit verbunden ist eine ausgesprochene Empfindsamkeit des Ehrgefühls. Sie haschen nach Beifall und Lob; sie wollen dem Lehrer und Katecheten ebenbürtig gelten; wollen ihn darum auch nur als Freund und Kamerad kennen, wollen mit ihm diskutieren, nicht so sehr der aufgeworfenen Frage wegen als vielmehr, um ihre Gleichwertigkeit in der Diskussion zu erleben und genießen. Wehe dem Erzieher — vor allem auch dem Katecheten — der dieser Überempfindlichkeit des Ehrgefühls nicht Rechnung trägt; er hat sich bereits eine entscheidende Chance verspielt, wie eine 16jährige Handelsschülerin es z. B. verdeutlicht hat: „Es wurde unserm Religionslehrer kein Vertrauen entgegengebracht; denn er zeigte eine richtige Verachtung uns gegenüber, weil wir mit dem, was er sagte,

<sup>2</sup> Adolf Busemann, *Krisenjahre im Ablauf der menschlichen Jugend*, Ratingen 1953, S. 113.

<sup>3</sup> Ebda. S. 117.

nicht mitkamen.“ Aus dieser Feinfühligkeit heraus werden auch immer wieder Forderungen erhoben wie: „Er (der Katechet) darf nicht als Lehrer oder Richter vor der Jugend stehen“, nicht als ein „Gelehrter und Hocherhabener“ zur Jugend sprechen, „wie ein Bruder soll er sich verhalten“, „man muß mit ihm sprechen können wie zu einem guten Freunde“.<sup>4</sup>

Ebenso bezeichnend ist die Kritiksucht dieses Alters. Es werden Urteile gefällt in flüssiger Maulheldigkeit und stockender, ironischer Verbaltenheit; es muß gut gehen, wenn etwas Geltung behält und anerkannt wird. An alles lassen sie sich heran, um es geistig zu zerfasern, wie eine Tagebuchnotiz deutlich werden läßt: „Ganz ungetrübte glückliche Tage habe ich nur noch selten, da stören die Schulsorgen, da ist meine elende Nörgelei... ich habe der Kritisiererei so die Tore geöffnet, daß ich jetzt erschreke, was sich da alles eingenistet hat; raus damit!“<sup>5</sup> Doch aus der kleinen Zusatzbemerkung wird auch deutlich, wie die Jugendlichen selbst unter diesem Zustand leiden; darum können sie es erst recht nicht verstehen, wenn sie dazu noch wegen dieses inneren Zustandes verachtet oder gar bestraft werden. Vom Katecheten erwarten sie zum mindesten: „Man muß frei vor der Klasse seine Meinung sagen dürfen, es muß zur Diskussion kommen, Themen dürfen nicht fertig vorgelegt werden.“<sup>6</sup>

Damit verknüpft ist dann eine weitere Eigenart der Jugendlichen dieses Alters, die Fragefreudigkeit. Auch unsere Berufsschüler spüren im Alter der „Jugendkrise“ etwas von einem „metaphysischen Hunger“<sup>7</sup>, auch sie wollen den Dingen auf den Grund kommen, werden von der „Wucht des Ewigen“ gepackt, ringen um die „Überwindung aller Schranken, die ihnen die Welt von innen und außen setzt“<sup>8</sup>. Es gibt mitunter Klassen, die durch ihre Fragen über durchaus nicht lächerliche und periphere Probleme ein ganzes Jahresprogramm für die Katechese abgeben können. Allerdings ist das fragende Ringen der Berufsschüler nicht so „faustisch“ wie das der höheren Schüler, die stärker von der ihnen begegnenden Literatur inspiriert werden; darum aber ist die Problematik der berufstätigen Jugend umweltbedingter, weniger gekünstelt, kommt echt und originell aus dem Grunde einer aufgewühlten Seele.

Alle diese Eigenarten der jungen Leute in der „Jugendkrise“ — so unangenehm und unbequem sie auch dem Lehrer und Katecheten begegnen mögen — offenbaren einen gesunden, begrüßenswerten Entwicklungsdrang, nämlich das allmählich sich anbahnende und formende Wachsen zur Eigentlichwerdung, zur Selbstverwirklichung, zum per-

<sup>4</sup> Zitate aus anonymen Aufsätzen zum Thema: „Welche Eigenschaften verlangst du von einem Religionslehrer an der Berufsschule?“

<sup>5</sup> Busemann a. a. O. S. 116—117.

<sup>6</sup> Aus Aufsätzen zum Thema: „Eigenschaften des Religionslehrers ...“

<sup>7</sup> Michael Pfliegler, Der rechte Augenblick, Salzburg<sup>2</sup> 1954, S. 67.

<sup>8</sup> Alfred Burgardsmeyer, Religiöse Erziehung, Düsseldorf<sup>2</sup> 1955, S. 252.

sonalen Selbstbesitz und Selbstvollzug, zum meisterhaften Gebrauch der personalen Kräfte, besonders im eigenen, kritisch sondernden, von persönlicher Einsicht gefällten Urteil und in der selbständigen, verantwortungsbewußten, persönlichen Willensentscheidung. Was Person ist, nämlich das Gegenüber zu einem andern Ich, die Unverlierbarkeit der Würde, die Unvertretbarkeit in der Verantwortung<sup>9</sup> wird in diesen für die Jugendlichen angeführten Verhaltensformen der Originalitätssucht, Autoritätsfeindlichkeit, Kritisiererei und Fragemanie irgendwie bereits — wenn auch noch unbeholfen und verkrampft — verwirklicht.

Der einsichtige Pädagoge wird davon nichts bedauern, nichts gewalt-sam zurückweisen und unterdrücken, sondern klug und behutsam alles in das naturgegebene Strombett einer echten „Personwerdung“ hineinlenken.

Schließlich bereiten die Oberstufen der Berufsschule dem Pädagogen durchwegs wirklich Freude; denn diese Jugendlichen stehen zumeist in der dritten Phase der Pubertät, der sogenannten „Adoleszenz“, dem Alter des vollen körperlichen und geschlechtlichen Ausreifens, des geistig-charakterlichen Ausbaues und der Festigung der Persönlichkeit. Die Jugendlichen fühlen sich wieder gleichmäßig ruhig und glücklich, die gähnende Leere von früher ist gewichen, durch die Berufstätigkeit — das wird bei den Oberstufen der Berufsschule sehr deutlich — ist das Selbstwertbewußtsein und der Verantwortungswille gewachsen; sie sind darum auch vom Verantwortungsbewußtsein her sehr ansprechbar geworden; die seelische Innenwendung der vorausgegangenen Krisenjahre kommt immer mehr aus ihrem krampfhaften Zustand heraus zu einer aufgeschlossenen Außenwendung, zu einem kritischen Realismus sich selbst und der Welt gegenüber, zu sachlicher Wirklichkeitsnähe; die radikale und kritizistische Kompromißlosigkeit ist gewichen. Unverkennbar macht sich die zur Sachgemäßheit und Verantwortung erziehende Berufstätigkeit bemerkbar. Das heißt allerdings nicht, als stünde am Ende dieser Jahre der fertige Mensch, die Persönlichkeit, vollendet da; aber, ob die Person zu ihrer Vollgestalt kommt, darüber fallen in diesen Jahren die Lose<sup>10</sup>.

Leider — darin liegt ein großes Kreuz für die Berufsschulpädagogen — sind die wenigsten Klassen in dieser jugendpsychologischen Sicht als homogen anzusprechen. Wegen des altersmäßig oft sehr verschiedenen Berufsbeginns findet sich in den meisten Klassen eine Mischung aller angeführten Phasen der Pubertät, wodurch die unterrichtliche Tätigkeit und erzieherische Beeinflussung sehr behindert wird.

<sup>9</sup> Vgl. Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit, Basel 1950, S. 77.

<sup>10</sup> Pfliegler a. a. O. S. 59.



## 2. Die der „Personwerdung“ feindliche Umwelt

Doch neben diesen naturhaft gesunden, grundsätzlich positiv zu bewertenden Kräfteerscheinungen in der jugendlichen Entwicklung stellen wir von dem umgebenden Milieu her vielfache Einwirkungen fest, die der jugendlichen Entwicklungsdynamik zur vollen „Personwerdung“ geradezu störend entgegenarbeiten; damit aber ist die eigentliche Not der Jugend heute — besonders auch der Berufsschuljugend, die viel mehr als die studierende Jugend der Umwelt ausgeliefert ist — gegeben.

Da steht an erster Stelle der „personfeindlichen“ Umwelteinflüsse die familiäre Entwurzelung der gegenwärtigen Jugend; sei es, daß sie die Eltern oder einen Elternteil durch die vorausgegangenen Kriegsverhältnisse, durch allzu beanspruchende Berufstätigkeit der Eltern oder durch zerrüttete Eheverhältnisse entbehren müssen; sei es auch dadurch, daß die Eltern ihren Kindern gegenüber keine erzieherische Kraft mehr aufbringen können und nicht fähig sind, die für das seelische Reifen des jungen Menschen so notwendige familiäre Geborgenheit und Wärme zu bereiten. Viele beklagte Fehlentwicklungen und Reifestörungen unter den Jugendlichen sind dadurch bedingt. Mit Recht nennt darum A. Busemann die familiäre Entwurzelung das „aufbrechende Geschwür am kranken Leib der abendländischen Menschheit“<sup>11</sup>.

Dazu kommt eine allgemein feststellbare erzieherische Resignation. H. H. Muchow hat in seiner Studie über die Jugend heute besonders darauf aufmerksam gemacht, wie der Emanzipation der Jugend von unten her nach dem ersten Weltkrieg nun die Erzieherenschaft von oben her mit Verzicht und Versagen entgegenkomme<sup>12</sup>, angefangen bei den Eltern, vielfach auch bei der Schule, bis zur gesamten verantwortlichen Erwachsenenwelt. Das ist der Fall bei den im staatlichen Leben Verantwortlichen, den Parteien, aber nicht zuletzt bei den Filmproduzenten, den Buch- und Zeitschriftenverlegern, den Buchhändlern, den Vergnügungsmanagern und Kinobesitzern. An ihnen allen müßte der Jugendliche — sei es in klärender Auseinandersetzung, sei es im mahnenden, ermunternden und prägenden Vorbild, sei es auch durch Bewahrung vor allzu großen Anforderungen an die noch schwache persönliche Einsicht und den noch nicht voll gekräftigten Verantwortungswillen — Führung und Stütze haben; aber das Gegenteil ist vielfach der Fall. Viele freuen sich über die jugendlichen Schwächen und nutzen sie für ihr Profitstreben und ihre politischen Spekulationen gründlich aus. Der Jugendliche braucht heute nicht mehr gegen die Autorität zu opponieren; sie ist gar nicht mehr da, ist im flauen Kompromiß untergegangen.

<sup>11</sup> Busemann, Krisenjahre... S. 69.

<sup>12</sup> Hans Heinrich Muchow, Jugend im Wandel, Schleswig 1953, S. 27.

Zudem wird durch die Massensuggestionsmaschinerien aller Art ein geradezu personfeindliches Klima ausgestrahlt. Die nach echten personalen Werten hungernden Heranwachsenden werden in Filmen, Illustrierten und profitgesteuerten Reklameformen mit illusionistischen, nur eine arme inhaltslose Scheinindividualität fördernden Leitbildern geradezu übersättigt. Die Frage nach Genußgewinn, nach dem „Konsumwert“, nach dem Sensationsreiz alles Geschehenden und Seienden scheint in diesem „Milieu“ allein noch gestellt zu werden; Konsum und Sensation scheinen das einzig Erstrebare zu sein. Man darf sich darum auch nicht wundern, wenn aus dieser zu nichts verpflichtenden und rein genießerischen Sensationserfahrung von den heranwachsenden jungen Leuten der Anruf zu verantwortlichem, personalem Mithandeln nicht mehr herausgehört wird, so daß das allgemein menschliche Engagement der Öffentlichkeit gegenüber, wie Karl Bednarik sich ausdrückt, „auf den Nullpunkt“<sup>13</sup> gerät; das aber ist der Tod der „Personwerdung“.

Wer die sich entwickelnden Jugendlichen in den Klauen dieser Maschinerien sieht, verlassen findet von den echten erzieherischen Kräften in Familie und in dem öffentlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben, der wundert sich nur noch, daß die Jugendlichen nicht ordnungsfeindlicher, verwahrloster und nihilistischer geworden sind. Z. B. angesichts einer sexuell in und außer der Ehe entordneten Erwachsenenwelt kann man doch den sich verfehlenden Jugendlichen, der weniger Widerstandskräfte, geringere Einsicht und Erfahrung besitzt, nicht mehr anklagen. Gegenüber einer allgemeinen Abwertung aller Werte in den öffentlichen Publikationsmitteln und der Mißachtung jeglicher Ehrfurcht vor gegebener Autorität, darf man von der Jugend auch nicht einmal mehr den primitivsten Anstand erwarten. Halbstarke Jugend — im Sinne verkrüppelter „Personwerdung“ — ist das notwendige Ergebnis erzieherischer Vollschwäche der verantwortlichen Erwachsenenwelt. Darin aber — und nicht in ihren entwicklungsbedingten Schwächen — liegt die große Not unserer Jugend, vor allem der berufstätigen Jugend, die unbarmherzig diesem aller echten Einsicht und Verantwortung feindlichen Milieu ausgeliefert ist.

### 3. Die religiöse und sittliche Situation

Man darf sich nicht wundern, daß auf den ersten Blick sowohl im religiösen wie auch sittlichen Bereich bei den Jugendlichen Verwirrung, Unklarheit, Unsicherheit und oft auch Unordnung vorherrscht; es ist eben die Zeit des Umformens und Umbrechens; die Formen des kindlichen

<sup>13</sup> Karl Bednarik, *Der junge Arbeiter von heute — ein neuer Typ*, Stuttgart 1953, S. 42.

religiösen Lebens und sittlichen Verhaltens, die wesentlich von der elterlichen Autorität, der familiären Umgebung und der anezogenen Gewöhnung bestimmt waren, sollen nun in die eigene Einsicht und Verantwortung hineingenommen werden. Das kann nicht ohne innere Schwierigkeiten und Härten, auch nicht ohne äußere Unebenheiten und Formlosigkeiten vor sich gehen. Darum ist es selbstverständlich, wenn nicht notwendig, daß die Verhaltensformen im religiösen und sittlichen Bereich mitunter Schwierigkeiten, Zweifel und unsicheres Experimentieren verraten. Die von den Erwachsenen so gerne registrierten fragwürdigen Zustände sind eben Augenblicke des Überganges aus der kindlich hingegenommenen Gläubigkeit zum persönlich bejahten und erfahrenen Besitz, Augenblicke der geforderten Entscheidung und Klärung. In dieser Zeit des inneren Umbruchs ist kaum je etwas verloren, wenn der Jugendliche eine behutsame Hilfe und kluge Führung erhält. Das bezeugen auch die Äußerungen, die aus anonymen Aufsätzen der Berufsschüler über die Themen „Sage mir etwas von deinem Glaubensleben!“ oder „Wie ist dein Verhältnis zu Jesus?“ oder „Was tust du, um besser zu werden?“ und andere mehr vorliegen. Da heißt es: „... Ich gehe nun zwei Jahre nicht mehr zur Beichte und Osterkommunion und Messe. Mir ist alles gleich, obwohl ich manchmal Angst habe. Ich brauche jemand, der mir hilft; aber ich finde niemand!“ Niemand wird da von einem hoffnungslosen Fall reden dürfen. Wie schade nur, daß es dann weiter heißt: „Zum Priester zu gehen habe ich Angst, bzw. schäme ich mich“<sup>14</sup>. Ähnlich lautet die Erklärung eines Stahlwerkers: „Mein Verhältnis zu Jesus ist sehr scheußlich, ich spotte immer über ihn. Nachher tut es mir leid, und am liebsten würde ich wieder beichten gehen“<sup>15</sup>!

Oft ändert sich daher auch bei einer glücklichen Begegnung mit dem Priester die scheinbar so verkrampfte und hoffnungslose Situation, wie ein Mädchen es verdeutlichte: „Zuerst war ich eisige Ablehnung gegen alles, was Gott und Pastor hieß. Dann aber wurde ich durch den Religionsunterricht, den ich schön und anziehend fand, wieder zur Besinnung gebracht und zu Gott geführt“<sup>16</sup>. Ein Former äußert sich ähnlich: „Ich war anfangs nicht interessiert für den Religionsunterricht. Aber langsam hat es mich doch ergriffen“<sup>17</sup>. Eine Fülle ähnlicher Äußerungen, Dokumente jugendlichen Ringens, Zweifelns und Suchens, Zeichen der inneren Auseinandersetzung zu echtem, persönlichem Glaubensbesitz und verantwortungstragender sittlicher Ordnung, könnten angeführt werden. Alle diese Dokumente — so erschütternd auch oft die innere Not offenbart

---

<sup>14</sup> Kaufm., Oberstufe, 19 J.

<sup>15</sup> Gewerbl., Mittelst., 15 J.

<sup>16</sup> Kaufm., Mädchen, Oberstufe, 19 J.

<sup>17</sup> Gewerbl., Junge, Oberstufe, 17 J.

wird — brauchten keinen Erzieher pessimistisch zu stimmen, wenn nicht immer deutlich würde, daß die Familie und die gesamte Umwelt die Jugendlichen in eine Erprobung hineinstellen, wofür ihre erst wachsenden Kräfte zu schwach sind. Geradezu beschwörend und anklagend weisen sie immer darauf hin: „In der heutigen Zeit ist es schwer, noch an Gott zu glauben. Durch die erregenden Dinge dieser Welt hat schon mancher seinen Glauben eingebüßt. Ich habe mich oft bemüht, aber es geht nicht mehr wie früher<sup>18</sup>.“ Oder: „Bis zum Beginn meiner Lehre war mein Glauben in bester Ordnung. Er war ohne jeden Zweifel und felsenfest. Aber in letzter Zeit kommen mir öfters Zweifel. Das ist darauf zurückzuführen, daß meine Umgebung ziemlich lau ist. Ganz allmählich, ohne daß man es will und merkt, verfällt man in eine gewisse Gleichgültigkeit<sup>19</sup>.“ Wie ein Notschrei klingen die Worte eines kaufmännischen Lehrlings: „Plötzlich dachte man mehr nach und kam zur Erkenntnis, daß der Mensch in der modernen Zeit zu sehr verweltlicht ist. . . . Wenn man sich mehr in diese Sachen hineindenkt, empfindet man einen solchen Ekel, daß man am liebsten fortlaufen würde. Man sucht etwas und man findet es nicht, das ist die Suche nach Gutem und Echtem, das man wohl im Lärm der Städte und der schreienden Reklame nicht mehr findet<sup>20</sup>.“

Aus dieser sehr empfundenen Not im religiösen und sittlichen Leben verlangen die Jugendlichen nach dem Religionsunterricht, um gegen dieses glaubens-, verantwortungs- und personfeindliche Zeitklima eine Hilfe zu haben; denn — so drücken sie sich immer wieder aus — sonst würden sie von dem Treiben der Mitmenschen mitgerissen werden, würden zugrunde gehen, würden nicht mehr viel vom religiösen Leben erfahren, würden sonst vom Glauben abfallen, bankrott machen und verludern; dagegen brauchten sie einen Führer durch die Versuchungen und Irrwege der Zeit, eine Stütze, ein Rückgrat<sup>21</sup>. Einer faßt diese Überlegungen folgendermaßen zusammen: „Wenn die sogenannte Welt der Erwachsenen einem so fremd und manchmal so unheimlich vorkommt, wenn man sich mit sich selbst nicht mehr richtig auskennt, dann braucht man erst recht religiöse Führung, man ist froh, wenn einem Fragen beantwortet werden, mit denen man selbst nicht fertig wird<sup>22</sup>.“

Darum ist es gar nicht verwunderlich, daß die Jugendlichen den Religionsunterricht — falls er einigermaßen den Vorstellungen der Jugendlichen entspricht — voll und ganz bejahen. So wurde rund 500 Schülern

<sup>18</sup> Gewerbl., Mittelst., Junge, 18 J.

<sup>19</sup> Kaufm., Junge, Mittelst., 16 J.

<sup>20</sup> Kaufm., Junge, Unterst., 15 J.

<sup>21</sup> Zitate aus Aufsätzen.

<sup>22</sup> Gewerbl., Junge, Mittelst., 16 J.



einer gewerblichen Schule im Saargebiet die Frage vorgelegt: „Was hältst du vom Religionsunterricht an der Berufsschule?“ Die Antwort sollte außerhalb des Unterrichts bearbeitet und ohne Namensangabe abgegeben werden. Von den 445 vorliegenden Antworten waren lediglich 3 negativ, 5 bedingt ablehnend, 52 gaben keine Stellungnahme ab, (dabei muß man die notorische Schreibträgheit der gewerblichen Schüler berücksichtigen), alle anderen waren positiv mit oft geradezu begeisternd klingenden Äußerungen: „Ich finde den Religionsunterricht für angebracht“, „richtig“, „sehr wertvoll“, „sehr vorteilhaft“, „sehr von Bedeutung“, „von großem Nutzen“, „sehr erfolgreich“, „schön und interessant“, „unbedingt erforderlich“, „sehr nützlich“, „das Allernotwendigste für das Leben“, „gibt mir Auftrieb“, „eine Stunde in der Woche ist viel zu wenig!“

Abschließend — viele Zeugnisse ließen sich dafür noch anführen — kann festgestellt werden: Die religiöse und sittliche Not der Jugend wäre nicht unüberwindbar, wenn sie nur durch die innere jugendpsychologische Situation bedingt wäre. Die religiöse und sittliche Problematik besonders der berufstätigen Jugend stellt wegen der familiären Entwurzelung, der erzieherischen Resignation und der person-, glaubens- und verantwortungsfeindlichen Umwelt so hohe Forderungen an die kritische Urteilsfähigkeit und die persönliche Verantwortungswilligkeit, daß sehr viele junge Menschen wegen der Schwäche der erst reifenden personalen Kräfte überfordert sind.

## II. Die Aufgabe

Angesichts dieser Situation ergibt sich die Frage: Wo kann der Katechet ansetzen, welche Heilkräfte müssen geweckt werden, damit die religiöse Unterweisung in der Berufsschule für den Jugendlichen eine wirkliche Hilfe wird, ein Heilmittel, das die gesunden personalen Kräfte zum Wachsen bringt, ein Gegengift, das die apersonalen Tendenzen der Umwelt überwindet.

Da greifen wir als Kernpunkt allen pädagogischen Bemühens einen grundsätzlichen Hinweis von Romano Guardini auf, der in seiner Gegenwartsanalyse „Das Ende der Neuzeit“ betont, in der „Öffnung der personalen Chance“ liege die einzig mögliche Rettung im Zeitalter der Masse<sup>23</sup>. Was eigentlich Person sei, das Gegenüber zu Gott, die Unverlierbarkeit der Würde, die Unvertretbarkeit in der Verantwortung müsse nun — so meint er — in betonter Weise zum Ziel aller pädagogischen Bemühungen werden<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950, S. 77.

<sup>24</sup> Vgl. ebda. S. 78.

Von der Tiefenpsychologie her die Dinge beurteilend, kommt Josef Goldbrunner zu einer gleichen Forderung, daß nämlich die Person in den Mittelpunkt erziehlicher Tätigkeit gerückt und der personale Bezug zum Kriterium der pädagogischen Fragestellung werden müsse. In der Aktuierung der personalen Kräfte, im Eigentlichwerden, in der Existenzergreifung, im Selbstvollzug und in der Selbstverwirklichung liege im Zeitalter der Masse die akut gestellte Bildungsaufgabe des Menschen<sup>25</sup>.

Für die Berufsschulkatechese angewandt, muß demnach die Aufgabe lauten: Gemeinsam mit den erwachenden personalen Kräften, mit dem kritisch nach eigener Einsicht suchenden Urteilsvermögen und mit dem aus eigener Verantwortung entscheidenden Gewissen muß der Katechet im jungen Menschen eine Mauer aufrichten gegen die entwurzelnde und entordnende Vermassung im öffentlichen Leben, gegen die verantwortungsscheue Flucht in Konsum und Sensation, in ein nihilistisches „Engagement am Nullpunkt“. Dabei wird dann deutlich werden, wie die pubertäre Entwicklung geradezu nach personaler Glaubensform und Gewissensbildung verlangen; denn Reifezeit ist naturgegebener Drang zur Aktuierung der Person, Glaube aber ruft den Menschen als Person. Gott ist für den gläubigen Menschen nicht ein numinoses Etwas, sondern ein „Ich“, ein Persönlicher, ein Vater, ein Bruder, ein Trösterfreund, der jeden in seiner ganz besonderen Namentlichkeit, in personaler Einmaligkeit und Einzigartigkeit, in unberührbarer Würde und unverletzlicher Eigenrechtlichkeit anruft. In dialogischer Bezogenheit stehen sich Gott und Mensch gegenüber; Glaube ist ein ganzheitlicher, einheitlicher Akt der Person, die sich in einem einzigen Zuge der angebeteten Person entgegenwirft<sup>26</sup>.

Entsprechend müßte die Katechese darauf bedacht sein, in der Art der unterrichtlichen Gestaltung und in der Auswahl des Stoffes den jungen Menschen in seinem innersten Personkern zum Echo zu bringen, zum personalen Kontakt mit dem persönlich ihn ansprechenden Gott in der dargebotenen Glaubenswirklichkeit. Nicht um Wissen ginge es dann eigentlich, sondern darum, daß der Wissende sich aus seinem Wissen vor dem persönlich ansprechenden Gott ein Gewissen mache.

Eine solcherart personal orientierte Katechese würde zum besten Bundesgenossen aller Kräfte, die naturgemäß sich in der „Jugendkrise“ zur Entfaltung drängen. Es müßte auch sehr seltsam sein, wenn der geistig auch nur etwas wache junge Mensch in einer solchen Unterweisung nicht die gesuchte Führerin zu der von ihm selbst erwünschten Ausreifung seiner besten Kräfte erkennen würde.

<sup>25</sup> Vgl. Josef Goldbrunner, *Personale Seelsorge*, Freiburg i. Br. 1954, S. 4 u. 13.

<sup>26</sup> Vgl. Jean Mouroux, *Ich glaube an Dich*, Einsiedeln 1951, S. 15, 25 u. 30.

Um dieses angestrebte Ziel zu erreichen, muß jede Unterrichtsstunde von folgenden Prinzipien beherrscht sein:

1. Der persönliche Kontakt zwischen Priester und Jugendlichen muß stärker werden.
2. Die Demaskierung der apersonalen Tendenzen des Zeitgeistes muß zu kritischer Meinungsbildung und echter Wertoffenheit führen.
3. Es muß zum personalen Dialog zwischen Gott und Mensch kommen, zum Gebete.
4. Der Verantwortungswille muß geweckt werden.

#### *1. Der persönliche Kontakt zwischen Katechet und Jugendlichen*

Weil „Person nur auf Person resonant“ wird<sup>27</sup>, bedarf besonders die Katechese an der Berufsschule, die zur Weckung der personalen Kräfte des Jugendlichen führen will, eines „Höchstmaßes an personaler Prägung“<sup>28</sup>. Der persönliche, mitmenschliche Kontakt zwischen dem Jugendlichen und dem Katecheten — wie überhaupt heute zwischen dem Seelsorger und dem Menschen, der in der Massengesellschaft auf Personales hin sehr empfindsam geworden ist — ist eine Grundvoraussetzung des pädagogischen Erfolgs. Die Wünsche der Jugendlichen sind hier sehr eindeutig; sie verlangen vom Katecheten, daß er die Jugend versteht, ein jugendgesinnter Mensch sei, für die Sorgen und Nöte der Jugend Verständnis habe, sich in ihre Gedankenwelt hineinversetzen und jeden nach seiner Art anzufassen versteht. Wie ein Bruder müsse er sich verhalten, so daß niemand irgendeine Scheu ihm gegenüber empfinde, daß sie zu ihm kommen könnten mit allen Fragen und Vorkommnissen aus dem täglichen Leben<sup>29</sup>. „Man muß mit ihm sprechen können wie mit einem guten Freund“, so formulierten sowohl ein 18jähriger Autoschlosser wie eine 17jährige Schneiderin gleichlautend diese Grundforderung an den Katecheten und seinen Unterricht<sup>30</sup>.

Zu den gleichen Forderungen kommt Josef Goldbrunner aus tiefenpsychologischen Überlegungen. Er betont, daß „eine gefühlsmäßige Verbundenheit“ zwischen Lehrer und Schüler, folglich auch zwischen dem Katechet und dem jungen gläubigen Menschen angestrebt werden müsse, „eine geliebte seelische Heimat“ müsse zuerst einmal bereitet werden, damit der junge Mensch sich „angenommen und beheimatet fühle“, daß er erfaßt und getragen werde von dem kräftigen Lebensgefühl des Seel-

<sup>27</sup> Josef Goldbrunner, *Personale Seelsorge*, S. 54.

<sup>28</sup> Walter Nordmann, *Evgl. Berufsschul.-Rel.-Unterricht*, Frankfurt 1955, S. 41.

<sup>29</sup> Äußerungen aus Aufsätzen.

<sup>30</sup> Äußerungen aus Befragungen (anonym).

sorgers, an dessen religiösem Leben der junge Mensch irgendwie partizipieren müsse. „Auf Grund dieser Partizipation bilden sich Vertrauen, Geneigtheit zum Besprechen wunder Dinge, die Bereitschaft, sich ohne Maske zu zeigen und zu geben.“<sup>31</sup>

Darum darf nichts versucht und angestrebt werden, wodurch dem jungen Menschen das Bewußtsein seiner personalen Würde genommen und der Kontakt zwischen Priester und Jugendlichen zerstört wird. Keine wissenschaftlich noch so strenge und zwingende Argumentation kann in dieser Altersphase und in dieser so gearteten Umwelt das persönliche Vertrauen, das aus gegenseitiger Achtung und persönlichem Ernstnehmen erwächst, ersetzen. Hierin ist gerade der heutige Jugendliche so empfindlich, daß damit die Fruchtbarkeit des Unterrichtes — besonders der religiösen Unterweisung — steht und fällt. Manche Katecheten legen nicht genügend Wert auf diesen notwendigen persönlichen Kontakt, der allerdings schon mit dem freundlichen Gruß auf der Straße, dem gelegentlichen persönlichen Gespräch, einer kleinen Aufmerksamkeit, vor allem aber mit der vielleicht mühevollen Aneignung der Namen beginnen muß; solche Katecheten sollen sich nicht wundern, wenn der Unterricht eine Quälerei für ihn und die jungen Menschen wird.

Der persönliche Kontakt ist so wichtig, daß alle anderen Fragen über Lehrplan und Stundenziel, Disziplin und Autorität zweitrangig erscheinen.

## *2. Demaskierende und desillusionierende Welt- und Selbstbetrachtung*

Neben der Frage der persönlichen Kontaktgebung wird der Katechet, ehe er mit dem Eigentlichen beginnen kann, vor die Frage gestellt: „Wie gelingt es mir, die verkrustete Schale von Vorurteilen, Mißtrauen, Mißverständnissen, Gemeinplätzen, Gewohnheiten und Belastungen aller Art, die wie ein schirmender Panzer gegen das rechte Verständnis des Wortes Gottes stehen, durchzustößen, dahin zu kommen, wo sie die Wahrheit überwältigt?“<sup>32</sup>

J. Ries, der diese Frage formuliert hat, gibt mit S. Kierkegaard darauf die Antwort, daß, „wenn es in Wahrheit einem glücken soll, einen Menschen zu einem bestimmten Punkt hinzuführen, man vorerst darauf achten muß, ihn da zu finden, wo er ist, und da zu beginnen.“<sup>33</sup> Man muß, wie er sich ausdrückt, „von rückwärts verwunden“. Der Prediger, in unserem Falle der Katechet, muß

<sup>31</sup> Goldbrunner a. a. O. S. 82 u. 2.

<sup>32</sup> Josef Ries, Von rückwärts verwunden, in: Lebendige Seelsorge 6 (1955), S. 109.

<sup>33</sup> Ebda. S. 116.



zuerst einmal den jungen Menschen so nehmen, wie er ist, muß sich in dessen Sinnen und Trachten, in dessen Mentalität hineindenken. Man muß sich darüber im Klaren sein, daß man mit scharfen Argumentationen und frontalen Angriffen nichts erreichen kann. Deswegen wird man die vorhandenen Meinungen, Ansichten, Vorstellungen und Interessen aufgreifen. Man wird zuerst so damit operieren, als ob man die Ansicht bejahe; dabei aber ist man bestrebt, die kritische Urteilsfähigkeit der jungen Menschen zu wecken, an gewissen Stellen ansetzen zu lassen, bis sie zu dem Punkte gelangen, wo ihnen das Falsche, Absurde und Verwerfliche der ursprünglichen Ansicht von selbst deutlich wird. Ohne diese demaskierende und desillusionierende Vorbereitung hat es in den wenigsten Fällen überhaupt einen Sinn, Aufmerksamkeit und Verständnis für das eigentliche Verkündigungsanliegen zu erwarten. Es ist zwecklos, vom Übernatürlichen zu sprechen, wenn die Jugendlichen noch ganz im Irdischen verhaftet sind, wenn sie noch ganz unter dem Eindruck der beruflichen Geschäftigkeit und „Weltlichkeit“ stehen, aus der sie doch kommen. Für den wachen Katecheten dürfte es nicht schwer sein, immer neue Ansatzpunkte für die angestrebte Desillusionierung zu finden. Was die jungen Leute gerade beschäftigt, was im Blickpunkt des allgemeinen Interesses oder in der öffentlichen Diskussion steht, die Schlagzeile einer Zeitung, das Titelbild einer Illustrierten, ein Film oder ein Roman, das alles kann aufgegriffen und zur demaskierenden Betrachtung, zum reinigenden Unterrichtsgespräch benutzt werden, zu einer Brücke, die auf das eigentliche Ufer der Begegnung mit Gott führt.

Die jungen Leute werden sich dann engagiert fühlen, ihre so notwendige Kritikfähigkeit wird geweckt und in eine echte Meinungsbildung geführt, so daß letztlich das wahre und gesunde christliche Lebens-, Menschen- und Weltbild gegenüber dem schädlichen und verderblichen Illusionismus, der ihnen in ihrer Umwelt tagtäglich aufgeredet wird, deutlich wird.

### 3. Führung zum Gebetsdialog

Der für die Aufgabe der Weckung der personalen Kräfte wache und bereite Katechet wird bei seiner Unterweisung sehr besorgt sein müssen, „das Christliche nicht zu versachlichen, es nicht zu sehr ins Gegenständliche und Zuständliche, ins Statuarische, Dogmatische und Systematische abfließen und gefrieren“ zu lassen<sup>34</sup>. Das „Ich“ ist vor dem „Einnisten im Dinglichen“ zu schützen und muß deswegen „zu Dialog und Gebet“<sup>35</sup> kommen, wie ein erfahrener Seelsorger die Aufgabe umschreibt. Im

<sup>34</sup> Viktor Schurr, *Wie predigen?* Stuttgart 1949, S. 70

<sup>35</sup> Ebda. S. 139.

Gebet nämlich geschieht das „heilige Gegenüber“<sup>36</sup>, der Mensch wird inne, daß „Gott nicht bloß der allherrliche Er, sondern sein, des betenden Menschen, lebendiges Du ist“<sup>37</sup>. Im Beten erfährt der Mensch: „Gott ist jener, der mich kennt und meint; nicht nur als einen unter Unzähligen, sondern mich selbst, in der Einzigkeit und Unvertretbarkeit meiner Person. Wohl bin ich nichts vor Ihm; aber es hat Ihm gefallen, mich anzurufen und in ein Verhältnis zu sich zu ziehen, in dem ich mit Ihm allein bin.“<sup>38</sup>

Gerade im Augenblick der „Personwerdung“, beim Erwachen des „Ich“ im Menschen, dürfte der fruchtbare Augenblick gekommen sein, um den Menschen in den Dialog mit Gott zu führen. Darum darf wohl als Grundsatz für die Katechese im Alter der „Jugendkrise“ gelten, daß sie wesentlich Gebetserziehung werden muß. Der Katechet wird bei der Darstellung und Entwicklung des Glaubensgutes sich ständig von der Frage leiten lassen: Wie führe ich durch diesen Stoff, dieses Thema, die jungen Menschen zum Gespräch mit Gott, ihrem Vater, mit Christus ihrem Bruder, mit dem Heiligen Geist, ihrem Trösterfreund und Ratgeber und mit der großen Gemeinschaft der Heiligen, ihren Freunden und Begleitern. Nichts dürfte es für den jungen Menschen mehr geben, weder Freude noch Leid, weder Erfolg noch Schwäche, was nicht irgendwie in den Dialog mit dem himmlischen Vater, mit Christus und mit dem Tröstergeist hineingenommen werden könnte. Das ganze Leben müßte zum Gebete werden; statt über die Dinge und sich selbst nur nachzudenken, müßte der Katechet — ähnlich wie Michel Quoist es getan hat — den jungen Menschen geradezu einen Habitus beibringen, mit Gott darüber zu sprechen. Dieses betende Selbst- und Weltverständnis führt dann weiter zur echten Aktuierung des Glaubenswissens, stellt eine wirksame Desillusionierung und Demaskierung der von der „Welt“ dargebotenen Illusionismen dar, ruft in jeder Situation zum wachen Verantwortungswillen auf und — das ist das Entscheidende — führt zur letztlich allein wirksamen Hilfe, nämlich zur Gnade Gottes. So muß z. B. gegenüber dem modernen Sexualismus der ehrliche Erzieher mit seinen „Aufklärungen“ und Rezepten verzweifeln, wenn er es nicht fertiggebracht hat, daß die jungen Menschen mit dem himmlischen Vater sprechend ihren Leib betrachten, daß sie mit Christus im Beichtstuhl und an der Kommunionbank die Probleme ihrer Freundschaft durchsprechen, daß sie für die Fragen der Berufs- und schließlich der Gattenwahl den Heiligen Geist als Ratgeber suchen. Diese Sicht der Unterweisung ist so wichtig, daß man allen Ernstes überlegen sollte,

---

<sup>36</sup> Romano Guardini, *Vorschule des Betens*, Mainz 1949, S. 35.

<sup>37</sup> Ebda. S. 41.

<sup>38</sup> Ebda. S. 41.

ob es nicht weit besser wäre, diesen Jugendlichen statt eines Unterrichtsbuches, das Wissen, Argumente und Rezepte nur bietet, ein Büchlein in die Hand zu legen, wodurch ihnen alles Wissen, Planen und Glauben, jede Gewissens- und Gebotsforderung, in einem Gebetsdialog mit dem dreipersonlichen Gott umgeformt wird.

#### *4. Personale Verantwortungsweckung und Gewissensbildung*

Das betende Selbst- und Weltverständnis führt dann schließlich den jungen Menschen auch dazu, daß er aus allen Dingen den Anruf Gottes vernimmt, wodurch der Verantwortungswille geweckt wird und das Gott antwortende Gewissen wach bleibt. Gerade in der Zeit des Selbständigwerdens und der Verantwortungsübernahme — darin liegt auch das Besondere der berufstätigen Jugend gegenüber der Studierenden — kann die gläubige Sicht des Berufes und der Mitarbeit im öffentlichen Leben, schließlich auch die Verantwortung für die zukünftige Ehe und Familie nicht klar genug herausgestellt werden können. Allerdings wird der Katechet immer bedenken müssen, daß im Sinne der personalen Zielsetzung es nicht darauf ankommt, das Wissen allein zu erweitern, etwa eine Theologie der Ehe, der Familie, des Berufes und des öffentlichen Lebens zu bieten, sondern daß das Gewissen wachse und gebildet werde. Aus der Fülle des möglichen Stoffes wird er immer das herauswählen, wodurch das persönliche Engagement geweckt werden kann, wodurch das Verantwortungsbewußtsein mächtiger und wirksamer wird. Dem jungen Menschen muß bei der Behandlung dieser Themen deutlich werden, daß in Beruf, in möglicher Ehe und Familie, in Kirche, Staat und Welt der persönlich ansprechende und beauftragende dreipersonliche Gott vor ihm steht.

## Trauung an jedem Tag erlaubt?

Titia, wohnhaft in der Nähe einer Klosterkirche, wo sie von Kindheit an dem Gottesdienste beiwohnte und die heiligen Sakramente empfing, wünschte in dieser Klosterkirche auch das heilige Sakrament der Ehe zu empfangen. Eine dementsprechende Bitte an den zuständigen Pfarrer wurde abgeschlagen, da der Pfarrer grundsätzlich keine Delegation zu einer Trauung in einer Klosterkirche erteilt. Der Bräutigam aus einer benachbarten Diözese fand für eine solche Weigerung kein Verständnis; im Gegenteil, er wurde arg verbittert. Was tun? Er mußte die Hochzeit in der Pfarrkirche feiern. Da nun die Brautleute berufstätig waren, beabsichtigten sie gleich zu Beginn ihres Jahresurlaubs zu heiraten und sofort nach dem Frühstück die Hochzeitsreise anzutreten. Als Hochzeitstag wurde ein Samstag festgelegt; doch der Pfarrer erklärte: Wir trauen grundsätzlich nie an einem Samstag. Gut, so antworteten die Brautleute, dann müssen wir uns eben in einer anderen Pfarrkirche, vielleicht in N. N. trauen lassen. Darauf antwortete der Pfarrer: Dieser Vorschlag ist unnütz; denn im ganzen Dekanat besteht eine gemeinsame Vereinbarung der Pfarrer, am Samstag absolut keine Trauung zuzulassen. Der Bräutigam erwiderte: Nun gut, dann heirate ich nur zivil. Mit Mühe gelang es den gut katholischen Eltern der Braut, den Bräutigam von diesem Gedanken abzubringen.

Dieser Fall veranlaßte einen Prälaten der betreffenden Diözese, sich die Frage zu stellen: Hat die Geistlichkeit eines Dekanates das Recht, grundsätzlich jedwede Trauung am Samstag zu verweigern?

Die Antwort gibt can. 1108 des CJC, der also lautet: § 1. *Matrimonium quolibet anni tempore contrahi potest.* § 2. *Sollemnis tantum nuptiarum benedictio vetatur a prima dominica Adventus usque ad diem Nativitatis Domini inclusive, et a feria IV Cinerum usque ad dominicam Paschatis inclusive.* § 3. *Ordinarii tamen locorum possunt, salvis legibus liturgicis, etiam praedictis temporibus eam permittere ex iusta causa, monitis sponsis ut a nimia pompa absteineant.*

Für die Interpretation eines Gesetzestextes gilt can. 18 mit folgendem Inhalt: *Leges ecclesiasticae intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos Codicis parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.*

Der Text des § 1 lautet: *Matrimonium quolibet anni tempore contrahi potest.* In der kirchlichen Rechtssprache „quolibet“ comprehendit omnia quamvis minima (S.R.R. in Causa Romana Fidelcommissi 12. Junii 1669 — Decisiones S. R.R. Recentiores P XVI dec. 135 ad 21; — quilibet omnia enuntiata in singula distribuit l. c. ad 22)<sup>1</sup>. Gasparri sagt in seiner Einleitung

<sup>1</sup> Zur Bedeutung des Wortes quilibet vgl. Lauer, Index verborum C. J. C. v. quilibet, quaelibet, quodlibet, cuiuslibet, quemlibet, quamlibet, quorumlibet, quibuslibet, quoslibet.



zum Codex: Es ist eine berechnete Annahme, daß der Gesetzgeber die Worte gewählt hat, die seinen Gedanken am besten zum Ausdruck bringen. Das *quolibet tempore* ist so eindeutig, daß der Rechtsgrundsatz gilt: *quod voluit expressit; quod noluit tacuit; ideo in dubio melius est verbis edicti servire*<sup>2</sup>. *Cum in verbis nulla ambiguitas est, non debet admitti voluntatis quaestio*<sup>3</sup>. Endlich: *in manifestis non est opus interpretatione, sed executione*<sup>4</sup>.

Can. 18 verweist sodann auf den Kontext. Can. 1108 § 2 enthält eine Ausnahme von der Regel (*exceptio a regula*); die Ausnahme lautet: *sollemnis tantum nuptiarum benedictio vetatur*... Von dieser Ausnahme von der Regel gelten folgende Rechtsgrundsätze: *exceptio indicat quid in regula comprehendatur*<sup>5</sup>. *Exceptionis est regulam declarare*<sup>6</sup>. *Exceptio non destruit regulam, sed solum eam restringit*<sup>7</sup>. *Exceptio firmat regulam in contrarium et in omnibus aliis casibus non exceptatis*<sup>8</sup>.

Die Ausnahme des § 2 wird aber in § 3 gemildert; trotz der Bestimmung des § 2 kann der Bischof den Brautsegen *ex iusta causa* gestatten. Aus § 2 und § 3 geht zur Genüge hervor, wie scharf der Gesetzgeber auf dem *quolibet anni tempore* besteht.

Kommt nun einem Dekanatskapitel<sup>10</sup> das Recht zu, wöchentlich einen Tag auszunehmen? Die Antwort muß lauten: Nein. Ein Dekanatskapitel hat doch keine gesetzgeberische Gewalt<sup>11</sup>.

<sup>2</sup> D. XIV 1. 1. 1. § 20: St. Thomas, Summa theol. I. II. qu. 96 art. 6 ad 2.

<sup>3</sup> D. XXXII, de legatis et fideicommissis, 25.

<sup>4</sup> S. Thomas, Summa theol. II. II qu. 120 art. 1. ad 3.

<sup>5</sup> S. R. R. in Bononien 17. dec. 1618, Decisiones S. R. R. Recent. P. IV tom. 2. decis. 66 ad 5 Recent.); S. R. R. in Ferrarien. 11 dec. 1624. decis. 588 ad 40 (1. c. P. IV tom 3 Recent.); et sic porro.

<sup>6</sup> S. R. R. in Romana coram Ludovisio, postea Greg. XV. 12. maii 1606, decis 56 ad 3. (1. c. P IV Tom I. Recent.).

<sup>7</sup> S. R. R. in Romana 14. maii 1655 dec. 14 ad 13. (1. c. P. XII. Recent.).

<sup>8</sup> S. R. R. in Romana 17. nov 1628 dec. 211 ad 2. (1. c. P. V Tom I, Recent.).

<sup>9</sup> S. R. R. in Caesaraugustana 10. jun. 1630, dec. 385 ad 9 (1. c. P. V. tom. I. Recent.) mit vielen anderen Entscheidungen.

<sup>10</sup> Seit dem 9. Jahrhundert wird außer den Pfarreien noch eine andere kirchliche Unterabteilung erwähnt: die sog. decania; vgl. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. II. S. 269 ff.; A. Heintz, Die Anfänge des Landdekanates Trier 1951; für die jetzige Zeit: Erlaß des Erzbischofs von Freiburg (15. Nov. 1932) betr. die Satzung der Dekanate und Kapitel (Stadt- und Landkapitel der Erzdiözese Freiburg, Archiv f. R. KR., 113, 1933, S. 118 ff.).

<sup>11</sup> De potestate legislativa in Ecclesia catholica: Van Hove, de legibus, n. 83—86; Dictionnaire canonique, fasc. XXXIII, v. lois ecclésiastiques, n. III. col 641. Maroto, Institutiones j. c. ed. 3 p. 191 sq n. 186. Dr Gommarus Michiels OFM. Cap, Normae generales j. c. ed. II vol I., de auctore legis ecclesiasticae p 207—223 mit reichster Literatur. Unser Fall wird durch folgende Entscheidung der heiligen Konzilskongregation beleuchtet. Nach Erscheinen des Kodex trug ein Bischof der Kongregation folgenden Zweifel vor: Unser Provinzialkonzil hatte vor dem Kodex diese Bestimmung: Wir verbieten ausdrücklich ohne Erlaubnis des Bischofs Meßstipendia weiterzugeben. Ist nun

Die Bestimmung des Dekanatskapitels bedeutet kirchenrechtlich nichts anderes als die Einführung eines neuen Ehehindernisses: *tempus clausum sabbati*; dieses *tempus clausum sabbati* ist strenger als das alte *tempus clausum*. In manchen Diözesen war *tempore clauso* gemäß dem Tridentinum nur die *solemnitas nuptiarum* verboten, nicht die Eheschließung selbst<sup>12</sup>.

diese Verfügung, so fragte der Bischof, durch can. 6 § 1 abgeschafft oder nicht? Einige Autoren sagen, der Beschluß des Provinzialkonzils ist *potius praeter quam contra can. 838*; andere dagegen verwarfen diese Auffassung. Was ist von diesen beiden Ansichten zu halten? Zuerst wird folgende Norm vorausgeschickt: *Exploratum hodie apud omnes est potestatem legislativam Episcoporum huc pertinere, ut legibus suis quasi perficiant quod ius commune reliquerit minus definitum et sancitum, ita ut nihil ab ipsis contra ius commune vel eius directionem statui possit. Inde quoque sequitur, — ait Wernz, Ius Decretalium, II, n. 756, — Episcopus suis legibus nihil posse prohibere, quod iure communi expresse et indubitanter est permissum, nisi ipsi sacri canones id eis aperte concedant. Quod valet etiam de decretis Concilii provincialis, quae non sunt nisi leges communes plurium Episcoporum. Namque approbatio S. Sedis, quae mere condicio est legitimae promulgationis, nullam positivam S. Sedis auctoritatem ad ista decreta superaddit (cfr. Bened. XIV, de syn. dioec., l. III, c. 3, n. 3; Lucidi, Vis. SS. Lim., I, n. 157). Sodann wird can. 838 zitiert, wo es heißt: *qui habent Missarum numerum, de quibus sibi liceat libere disponere, possunt eas tribuere sacerdotibus sibi acceptis*. Dann heißt es weiter: *Quibus verbis apertissime conceditur facultas tradendi stipendia etiam extra dioecesim, si certae condiciones observentur, inter quas non reperitur permissio Ordinarii proprii transmittentis, sed sola commendatio Ordinarii sacerdotum, quibus Missae celebrandae traduntur, si non sint bene noti transmittenti*. Die Verfügung des Konzils ist nicht nur *praeter, sed vere contra canones*. Daher die Entscheidung der Konzilskongregation vom 19. Februar 1921 (A. A. S. vol. XII S. 228—235): Der Entscheid des Provinzialkonzils kann nicht aufrechterhalten werden hinsichtlich der einfachen Manualstipendien im Sinne des can. 826 § 1.*

Zu berücksichtigen sind noch folgende canones: can. 1038 § 2. *Eidem supremae auctoritati privative ius est alia impedimenta matrimonium impediencia vel dirimentia pro baptizatis constituendi per modum legis sive universalis sive particularis*.

Can. 1039 § 1. *Ordinarii locorum omnibus in suo territorio actu commorantibus et suis subditis etiam extra fines sui territorii vetare possunt matrimonia in casu peculiari, sed ad tempus tantum, iusta de causa eaque perdurante. — § 2. Vetito clausulam irritantem una Sedes Apostolica addere potest*.

Can. 1041. *Consuetudo novum impedimentum inducens aut impedimentis existentibus contraria repobatur*.

<sup>12</sup> Freisen, Geschichte des Canonischen Eherechtes, ed. 2., die geschlossene Zeit, S. 643—651. Das geltende Recht bis zum Kodex beruhte auf cap. 10 Conc. Trid. de ref. matr. Sessio 24. Das Tridentinum verbot nur *nuptiarum solemnitates*, nicht die Eheschließung als solche; nur partikularrechtlich war die geschlossene Zeit ein Ehehindernis absolut oder relativ. Freisen legt dar, wie dieses Hindernis im Zusammenhang stand mit dem Begriff der Eheschließung in alter Zeit. Wie sehr manchen Bischöfen die milde Auslegung des can. 1108 § 3 am Herzen lag, d. h., daß der Brautsegen auch in der geschlos-

Von den Provinzialkonzilien und Diözesansynoden sollen nur genannt werden: Das Provinzialkonzil von Utrecht (1924) wünscht, daß die Trauung im Zusammenhang mit der heiligen Messe stattfinde. Das Provinzialkonzil von Mecheln (1922) will die Hochzeiten nicht an Abstinenztagen geschlossen wissen. Die Synode von Köln (1954) n. 776 wiederholt can. 1108; in n. 4 wird richtig bemerkt: Nur aus wichtigen Gründen sollen Trauungen auf eine Nachmittagsstunde angesetzt werden; sie dürfen nicht in Verbindung mit einer Abendmesse vorgenommen werden. N. 774 § 1. Den Brautleuten ist die Trauung in der Pfarrkirche nachdrücklich zu empfehlen. § 2. Will jedoch ein Brautpaar durchaus sich auswärtig trauen lassen, so ist folgendes zu beachten. § 3. Wünscht ein Brautpaar in einer Kloster- oder Wallfahrtskirche, die nicht Pfarrkirche ist, getraut zu werden, so hat... Die Synode von Münster (1924) n. 97: „Die Eheschließung soll stattfinden in Verbindung mit der heiligen Messe und dem würdigen Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altars. Die Brautleute sind zu bewegen, nicht den Samstag als Hochzeitstag zu wählen und die Trauung nicht auswärts vollziehen zu lassen.

Wie verhalten sich die Autoren, welche can. 1108 interpretieren, zum *tempus clausum sabbati*? Gasparri, de matrimonio (ed 1932) vol. II. n. 1055 stellt den Grundsatz auf: Nach can. 1108 § 1 kann an jedem Tag des Jahres eine gültige und auch erlaubte Ehe geschlossen werden. Er weist darauf hin, daß bereits Papst Coelestin III. — nach anderen Clemens III. — saec. XII in cap. IV. X II. 9 bestimmt. *Romanae Ecclesiae consuetudo a longis retro temporibus observata, ut quocumque tempore matrimonium contrahatur*; n. 1056: ein Partikulargesetz oder ein Gewohnheitsrecht, das in der geschlossenen Zeit jedwede Eheschließung verbot, ist durch den Kodex aufgehoben.

Knecht (Eherecht S. 668): Die Ehe kann zu jeder Tageszeit geschlossen werden; der Ordinarius aber hat das Recht, in Einzelfällen wahrscheinlich auch durch eine allgemeine Satzung aus entsprechendem Grunde diese Freiheit zu beschränken. M. E. ist diese Beschränkung berechtigt; denn die Spendung der Sakramente ist stets an die Bedingung geknüpft: *quoties fideles legitime petant* (can. 467 § 1). Eine Beschränkung der Stunden ist aber keine Aufhebung des Gesetzes.

Linneborn (Eherecht ed. 4—5 S. 386): Neben dieser ausdrücklichen gemeinrechtlichen Bestimmung kann das frühere partikuläre Verbot, wonach überhaupt die Eheschließung in der geschlossenen Zeit verboten war, nicht aufrechterhalten werden. Es würde dieses Verbot einem verbietenden Eehindernisse gleichkommen, das auch nicht durch Gewohnheiten eingeführt werden kann (can. 1041). Auch dürfte ein hinreichender praktischer Grund zu der Abweichung von dem allgemeinen Rechte nicht vorliegen. (Die Ordinarien haben das Recht, die *consuetudines immemorabiles*, die dem Gesetze entgegen sind, zu dulden, *si existiment... eas prudenter submoveri non posse*.) Die Trauung kann an jedem Tag, zu jeder Zeit, auch in der Nacht, stattfinden (Cappello III, n. 726).

senen Zeit gespendet werden dürfe, geht daraus hervor, daß manche Bischöfe nach Erscheinen des Kodex an den Apostolischen Stuhl die Bitte richteten, can. 1108 § 3 möge sofort in Kraft treten; die Bitte wurde erhört. (Secretaria Status 20. VIII. 1917. A.A.S. vol. IX 475.)

Wünschenswert ist es, nicht den Samstag oder den Vortag eines Festes zu wählen. Das Verbot der Trauungen am Samstag und den Vortagen von Festen durch das Generalvikariat zu Trier vom 25. November 1925 (Archiv 106, S. 227) besteht nicht mehr. Die Synodalstatuten von 1946 bestimmen in Art. 337, Absatz 4: „Trauungen an Samstagen und an Tagen vor einem gebotenen Feiertag sind, wenn nicht wichtige Gründe vorliegen, zu vermeiden.“ Ähnlich die Diözesansynode von 1956.

Can. 1108 wird ausführlich interpretiert von Payen S.J., *De matrimonio* ed. 2. vol. II p. 318 n. 1951. Er vertritt die Ansicht, daß Trauungen an jedem Tag stattfinden können. Der Karfreitag ist aber zu Hochzeiten nicht geeignet. Dieser Ansicht schließt sich der Schreiber an. Wer ohne Vorurteil die geschichtliche Entwicklung des can. 1108 § 1 und den Wortlaut betrachtet, muß doch zur Einsicht kommen, die Kirche gestattet die Trauung an jedem Tag des Jahres und außer dem Papst kommt keinem Ordinarius das Recht zu, aus eigener Machtvollkommenheit das *quolibet* durch Ausschaltung bestimmter Tage zu beschränken<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Die prinzipielle Weigerung, eine Trauung in einer Klosterkirche zu gestatten, entspricht sicher nicht dem Geiste der katholischen Kirche. In weitgehendster Weise ist die Heilige Sakramentenkongregation den Gläubigen, die sich in einer Klosterkirche trauen lassen wollten, entgegengekommen. Einige Beispiele: Die Heilige Sakramentenkongregation hat am 12. Januar 1923 den Pfarrer von Johannisberg bevollmächtigt, den Guardian des Franziskanerklosters Mariental allgemein zur Eheassistenten zu delegieren. Der Erlaß des Ordinariates von Mainz lautet: „Nach einem Schreiben der S. Congreg. de Sacramentis vom 12. Januar 1923 kann der Pfarrer von Johannisberg den Guardian des Franziskanerklosters von Mariental allgemein delegieren, den Ehen gültig und erlaubterweise zu assistieren. Der Pfarrer von Johannisberg hat am 5. Februar 1923 diese Vollmacht dem Guardian von Mariental bis Ende 1925 gegeben. Die Pfarrer können deshalb die Brautleute, die in Mariental getraut sein wollen, an den dortigen Guardian entlassen.“ (Archiv f. k. KR. Bd. 104, 1924. S. 333.) Dieselbe Sakramentenkongregation hat durch Reskript vom 7. August 1930 dem Propst des Zisterzienserklosters Birnau bei Überlingen in Baden (Bodensee) das Recht verliehen, kirchliche Trauungen in der Klosterkirche vorzunehmen, ohne daß sich die Brautleute vorher an das zuständige Pfarramt in Seefeld zu wenden brauchen. (Archiv f. KR. Bd. 111, 1931, S. 295.) Bezeichnend sind die Worte des Ordinariates von Mainz: „Die Pfarrer können deshalb die Brautleute, die in Mariental getraut sein wollen, an den Guardian entlassen.“ Wie kommt das Ordinariat von Mainz den Brautleuten entgegen! In der Linzer Quartalschrift, Bd. 78, S. 113 ist ein anderer Fall erwähnt: Das Ordinariat erteilte drei Patres, namentlich genannt, die allgemeine Delegation, die Trauung der Brautpaare vorzunehmen, die sich dafür ans Kloster wenden. Der Fall in der Linzer Quartalschrift ist m. E. falsch gelöst; P. Raus stützt sich auf das *audito parrocho*; vgl. dazu die Entscheidung der Fuldaer Bischofskonferenz 1925: *nominatio cooperatoris tali modo facta, si non audito parrocho, non est per se invalida*. (Sartori, *Enchiridion Canonum ad can. 476.*) II *Monitore eccl.* v. 42 (1930) p. 91; Linzer Quartalschrift 1929 S. 126; Eichmann-Moersdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, ed. 7. Bd. I. S. 469, mit Note 2; vgl. Archiv f. k. KR. Bd. 101 (1921) S. 52. *Pro dioecesi*



Es dürfte unnütz sein, noch weitere Autoren anzuführen. Aus dem Gesagten geht doch zur Genüge hervor, daß ein Dekanatskapitel in keiner Weise das Recht hat, den Samstag als *dies clausus* für eine Eheschließung festzulegen und dies ohne alle Ausnahme. Mit can. 1034 § 2; 1041; 1108 § 2 läßt sich ein solches Vorgehen unter keinen Umständen vereinbaren<sup>14</sup>.

Prof. Gerhard Oesterle OSB, Rom

---

Seccovien S.C.C. 8. VI. 1957 *consuetudinem contrariam agnovit* (Linzer Q.S. 1927 S. 788); *Perfice Munus* 1940, 531.

In unserer modernen Zeit, wo allen Katholiken der Weg zur bloßen Ziviltrauung ohne kirchliche Trauung offensteht, ist es vom seelsorglichen Standpunkt aus nicht gerechtfertigt, einer Braut zu sagen: „Da Sie nicht in der Pfarrkirche getraut werden wollen, so will ich meinerseits nicht, daß Sie in der Klosterkirche getraut werden!“ Der heilige Benedikt verlangt vom Novizenmeister: *Qui aptus sit ad lucrandas animas*.

<sup>14</sup> Die Absicht des Gesetzgebers in can. 1108 § 1 geht aus einer Gegenüberstellung mit can. 97 de disciplina sacramentali matrimonii pro Ecclesia Orientali klar hervor. Can. 97 lautet: § 1. *Matrimonium quolibet anni tempore contrahi potest, firmo praescripto*. § 2. *Tempore sacro ante Nativitatem Domini et Magnae Quadragesimae, necnon aliis temporibus iure particulari statutis, vetatur ipsa nuptiarum celebratio vel tantum sollemnitas in ea, ad normam iuris particularis*. § 3. *Hierarchae tamen locorum possunt, ex iusta causa, vetito tempore permittere sive ipsam nuptiarum celebrationem sive sollemnem earundem benedictionem, monitis sponsis, ut a pompae apparatu abstineant*.

Hier wird noch das *ius particulare* der Orientalen berücksichtigt und trotz der Berücksichtigung in § 3 der vorhergehende Paragraph gemildert.

## Neue Forschungen zur altchristlichen Latinität

Das Studium des altchristlichen Latein gewinnt immer mehr Heimatrecht an den Forschungsstätten, die sich auf wissenschaftlicher Grundlage mit den Problemen des Spätlateins befassen. Immer zahlreicher werden die Dissertationen und Monographien, die ein Thema aus diesem verheißungsvollen Gebiet behandeln, es mehren sich die Zeitschriften, die ihre Spalten Einzeluntersuchungen dieser Art öffnen. Dabei fällt auf, daß die Anregung zu solchen Arbeiten häufiger von philologischer oder allgemein sprachwissenschaftlicher Seite ausgeht als etwa von theologischer, die doch ein primäres Interesse an ihnen haben müßte. Im folgenden soll auf einige wichtige Neuerscheinungen auf dem Gebiet des altchristlichen Latein hingewiesen werden, die seit dem letzten Forschungsbericht in dieser Zeitschrift<sup>1</sup> erschienen sind.

Eines der dringlichsten Desiderate war bisher eine zusammenfassende Darstellung der charakteristischen Züge des altchristlichen Latein in Form eines Handbuches, das vor allem den Studenten der Philologie und Theologie in die Eigenart dieses Sektors des Lateinischen einführen könnte. Es galt dabei, eine Fülle von Einzelbeobachtungen, die in oft schwer zugänglichen Zeitschriften oder Monographien niedergelegt waren, nach bestimmten Gesichtspunkten zusammenzustellen und in die Lateinkenntnisse der betreffenden Hochschulstudenten einzuordnen. Ein solcher Versuch ist nun von A. Blaise, Dozent an der Universität Straßburg, gewagt worden.<sup>2</sup> Der Verf. wollte den Inhalt dieses Bändchens ursprünglich seinem gleichzeitig erschienenen *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* als Einleitung voranstellen; sicher war es richtiger, das Material als eigenes Buch zu veröffentlichen, da es so eine weiter und tiefer reichende Wirkung erfahren kann als in einem verhältnismäßig teuren Wörterbuch. Der Verf. hat sein Handbuch in zwei Hauptteile gegliedert; der erste behandelt den Stil der altchristlichen Schriftsteller, der zweite, umfangreichere bespricht die grammatikalischen Besonderheiten des altchristlichen Latein. Letztere teilt er auf in Beobachtungen zur Morphologie und zur Syntax. Die Behandlung der Syntax folgt dem Schema der lateinischen Grammatiken und bringt nacheinander die Syntax der Casus und Präpositionen, der Pronomina, des Verbums, der Nebensätze usw. Die Stofffülle wird gemeistert durch die Anwendung fortlaufend gezählter Einzelparagraphen, in denen die Einzelfragen mit zahlreichen Belegen unter genauer Angabe der Fundstellen besprochen werden. Ein in einer solchen Einführung unentbehrlicher Index bietet die behandelten grammatikalischen Fragen noch einmal in alphabetischer Reihenfolge, die Zahl der Stichworte, bes. der lateinischen Vokabeln dürfte reicher sein. Zu loben ist die Bibliographie am Schluß des Buches, die auf 11 Seiten in relativer Vollständigkeit das Schrifttum anführt, das sich bis 1953 mit dem altchristlichen bzw. Spätlatein befaßte. Ein Vorzug des grammatikalischen Teiles ist ohne Zweifel die Fülle der Belege, die ausnahmslos der christlichen Literatur entnommen sind. Der Leser gewinnt damit sicher eine anschauliche Kenntnis der syntaktischen Eigenheiten, die ihm bei der Lektüre der altchristlichen lateinischen Schriftsteller begegnen können. Viele dieser Erscheinungen sind aber nicht auf die

<sup>1</sup> Vgl. K. Baus, *Altchristliches Latein*: TTZ 61 (1952) 192—205.

<sup>2</sup> A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955, 221 S.

christliche Literatur beschränkt, sondern Gemeingut des gesamten Spätlatein. Man vermißt deshalb eine besondere Hervorhebung oder Kennzeichnung des spezifisch Christlichen in diesem Gesamtbild. Als Mangel ist es auch wohl zu werten, daß man auf das Aufzeigen einer Entwicklung einzelner grammatikalischer Besonderheiten innerhalb der altchristlichen Latinität verzichtet hat; es wäre aber angebracht, zu vermerken, ob eine sprachliche Erscheinung, die bei Tertullian oder Cyprian nachweisbar ist, sich auch wirklich durchsetzt und evtl. noch ins Mittellatein nachwirkt. Nicht jeder Sprachwissenschaftler wird schließlich einverstanden sein mit der Charakterisierung und Einordnung mancher Eigenarten wie sie der Verf. vornimmt. Kann man tatsächlich *Deus misericordiarum*, *osculum pacis*, *pietatis remedium* als Genetivus explicativus ansehen? Ist *quod* in den Wendungen *tertia dies est quod* u. ä. wirklich noch Neutrum des Relativpronomens und nicht vielmehr Konjunktion?

Stärker scheinen die Mängel des 1. Teiles. Hier erwartet man vor allem eine Darstellung des altchristlichen Latein nach den Haupttypen, in denen es faßbar wird, also eine plastische Charakteristik des Bibellatein mit sprechenden Beispielen, des liturgischen Latein, des Lateins der altchristlichen Verkündigungssprache und des Lateins der altchristlichen Poesie; man sucht sie vergebens. Seine tiefste Wurzel hat dieser Mangel in dem Verzicht des Verf. auf eine Schilderung des *Werdens* der altchristlichen Latinität. Dann hätte er bei der Beschreibung des Bibellateins auch eingehen müssen auf den enormen Anteil der damaligen Volkssprache am Entstehungsprozeß dieser Sondersprache, über den man kein Wort bei ihm liest; denn hätte er mehr als einen Satz schreiben müssen über den hohen Anteil der griechischen Lehnwörter am Vokabular der altchristlichen Latinität und hätte auch wohl mehr als drei Beispiele angeführt (§ 51). Es ist richtig, wenn er die Neigung zum Symbol und den affektiven Charakter der altchristlichen Sondersprache hervorhebt. Aber in der Liturgiesprache der alten Kirche treten gerade diese Züge zurück, und doch hat sie eine ganz eigenartige Färbung, die stilistisch auf dem Vorbild der altrömischen Sakralsprache beruht. Auch darüber schweigt das Buch. Wir glauben, daß auf Grund der heute vorliegenden Vorarbeiten eine gediegenere Darstellung des altchristlichen Latein möglich wäre als das Manuel von A. Blaise sie bietet. Es behält seinen Wert durch die Fülle der Beispiele, die der grammatische Teil bietet, aber nur ein Leser der schon weitgehend mit dem altchristlichen Sprachidiom vertraut ist, wird es fruchtbringend benutzen können.

Wesentlich günstiger darf das Urteil über die zweite Arbeit des Verf. lauten, sein Wörterbuch des christlichen Latein, das alle christlichen Schriftsteller lateinischer Sprache von den Anfängen bis zum Ende der Merowingerzeit berücksichtigt<sup>3</sup>. Bisher war man — abgesehen von den üblichen, das christliche Latein durchaus unzureichend erfassenden lateinischen Handwörterbüchern — auf A. Souters Glossary to later Latin angewiesen. Souter läßt einen jedoch oft im Stich bes. durch die Dürftigkeit seiner Angaben und Belege; es ist bei ihm nicht ohne weiteres ersichtlich, ob ein Wort rein christlich ist oder ganz allgemein dem Spätlatein angehört; nur selten ist ein Wort in seinen phraseologischen Zusammenhang gestellt, sehr oft fehlt die Angabe des erstmaligen Vorkommens. Demgegenüber bedeutet das Werk von Blaise einen unverkennbaren Fortschritt. Rein inhaltlich überragt es das Glossary Souters

<sup>3</sup> A. Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat. Strasbourg 1954, 865 S.

schon etwa um das Dreifache. Allein das Verzeichnis der ausgewerteten Autoren bzw. ihrer Ausgaben umfaßt 20 doppelspaltige Seiten. Der Hauptvorzug des neuen Dictionnaire ist also seine Reichhaltigkeit sowohl im gebotenen Wortschatz wie auch in der Fülle der Belege, die für zentrale christliche Begriffe erfreulich reichlich gegeben werden. Dabei wird eine bestimmte Bedeutungsnuance meist auch begründet durch ein mehr oder weniger langes Zitat des Zusammenhanges, in dem das Wort vorkommt. Bei mehrfachem Sinn einer Vokabel wird der Artikel wieder in sich gegliedert, oft wird auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im klassischen Latein hingewiesen, so daß sich ein evtl. Bedeutungswandel gut ablesen läßt, dem das Wort im christlichen Sprachgebrauch unterworfen wurde. Bei Lehnwörtern ist natürlich auch jeweils die griechische Form angegeben. Zu einzelnen Lemmata wird sogar die vorliegende Spezialliteratur verbucht wie etwa unter *caritas*. Es ist selbstverständlich, daß dieser erste Wurf — der Verf. spricht im Vorwort S. 8 selbst von der *témérité*, ihn zu wagen — nicht in jeder Hinsicht vollkommen ist. So wird man nicht behaupten können, daß kein einziges Wort christlicher Herkunft oder Verwendung aus dem ausgewerteten Zeitraum übersehen wurde. Hier und da fällt ein Versehen in einer zitierten Belegstelle auf; es ist also nicht jedes Zitat verifiziert worden, sondern man hat auf schon vorhandenen Wörterbüchern der allgemeinen Latinität aufgebaut; das war auch kaum anders möglich, da der Verf. auf sich allein gestellt war und nur für das theologische Vokabular im engeren Sinn die Hilfe von H. Chirat zur Verfügung hatte. Man hat jedenfalls in diesem Wörterbuch ein erstes Instrument, mit dem sich arbeiten läßt. Man kann nun überall zu den einzelnen Lemmata seine eigenen neuen Beobachtungen eintragen bzw. laufend die Ergebnisse der weiteren Forschung vermerken und so sein eigenes Werkzeug verbessern. Neuere Spezialuntersuchungen wie das gleich noch zu besprechende Buch von W. Dürig über die *Pietas liturgica* lassen sofort erkennen, wo die Grenzen dieses Wörterbuches liegen; es bedarf der steten Verbesserung, aber bei einem Verzicht auf seine Publikation wäre in diesem Falle das Vollkommenere doch eindeutig der Feind des Guten gewesen. Man darf hoffen, daß sich *Blaises Dictionnaire* in einer Reihe von Auflagen aus einem jetzt brauchbaren zu einem später ausgezeichneten Arbeitsinstrument entwickeln wird.

Eine solche für den ersten Forscher unentbehrliche Hilfe für das Gebiet der altchristlichen Latinität stellt auch der Sammelband dar, der die wichtigsten Aufsätze *Christine Mohrmanns* enthält, die ein einzelner kaum zur Verfügung haben konnte, da sie in Festschriften und Periodica verschiedenster Zielsetzung erschienen waren<sup>4</sup>. Der wagemutige Verlag *Edizioni di storia e letteratura* in Rom hat 26 Arbeiten der Verf. unter dem Titel *Etudes sur le latin des chrétiens*<sup>5</sup> gesammelt, die aber trotz des französischen Titels in der Sprache der Erstveröffentlichung geblieben sind, mit Ausnahme von vier Themen, die durch M. Hedlund aus dem Holländischen ins Englische übersetzt wurden. In einer ersten Gruppe sind 10 Studien allgemeinen Charakters zusammengefaßt, die dem Phänomen des altchristlichen Latein als Ganzem gelten, darunter der wichtige Aufsatz über die Entstehung und Entwicklung der Theorie der altchristlichen Sondersprache aus dem Jahre 1939, der einen guten Einblick in die Problemstellung vermittelt, wie sie von J. Schrijnen erarbeitet wurde und die das Charakteristicum der Nijmegener Schule geworden ist<sup>6</sup>. Erfreulicherweise ist auch der für den Anfänger grundlegende

<sup>4</sup> Chr. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*. Rom 1958, 468 S.

<sup>5</sup> Zu bedauern ist es, daß dieser Aufsatz nicht nach der stilistischen Seite überarbeitet wurde.



Artikel über das Studium der christlichen Latinität aufgenommen worden. Acht Aufsätze mit semasiologischen Untersuchungen bilden die zweite Gruppe, in der so zentrale Begriffe wie *Doxa*, *Epiphania*, *sacramentum*, *pascha*, *passio*, *transitus* usw. in vorbildlicher Methode nach ihrem Bedeutungsgehalt erforscht werden. Im Mittelpunkt des dritten Teiles steht die Latinität Augustins, besonders das Latein seiner Predigten, das sich einen eigenen Verkündigungsstil geschaffen hat. Den krönenden Abschluß bildet die bedeutsame Untersuchung über das Latein der Benediktinerregel. Jeder Benutzer des Bandes wird noch besonders dankbar sein für die Bibliographie der Veröffentlichungen Chr. Mohrmanns, die dem Ganzen vorangestellt ist, und erst recht für die reichen Indices am Schluß des Werkes, die nacheinander ein Verzeichnis der benützten Literatur bringen, ein Autorenregister, einen Index der behandelten griechischen und lateinischen Wörter und schließlich einen Sachindex, der nach deutschen, französischen und englischen Stichwörtern aufgeteilt ist. Als Ganzes stellt der Band gerade durch die Vielfalt der angeschnittenen Fragen wohl die umfassendste und instruktivste Einführung in die Welt der altchristlichen Latinität dar, über die wir zur Zeit verfügen.

Da die Aufsätze Mohrmanns aus der Zeitschrift *Vigiliae Christianae* hier nicht abgedruckt sind, sei eigens auf zwei derselben hingewiesen, die in unsere Berichtsperiode gehören. Der erste<sup>6</sup> scheint uns von grundlegender Bedeutung, weil er in ausgezeichneter Weise durch einen Vergleich mit der frühchristlichen Gräzität die besonderen Voraussetzungen für das Entstehen des altchristlichen Latein aufhellen kann. Es wird gezeigt, daß die frühchristlichen Missionare bei ihrer Verkündigung im Sprachbereich der Koine viel weniger auf die Schaffung einer Sondersprache durch Neologismen und die Übernahme von Lehnwörtern angewiesen waren als die späteren Missionare im lateinischen Westen. Jenen stand einmal schon der Wortschatz der Septuaginta zur Verfügung, die eine weitreichende Vorarbeit in der Verwertung hellenistischer Begriffe für die jüdische religiöse Welt geleistet hatte; des weiteren bot der größere lexikalische Reichtum der hellenistischen Gräzität eine größere Möglichkeit der Übernahme schon vorhandener neutraler Termini. Die Ausgangsstellung der Missionare im lateinischen Westen war davon stark verschieden; sie mußten vor allem eine lateinische Übersetzung der Bibel schaffen, die aber möglichst wortgetreu sein sollte. Daher die Notwendigkeit von Neubildungen, daher der Rückgriff auf die Volkssprache, die Anleihe beim Lehnwort, alles Faktoren, die zu einer weit reicher ausgestalteten Sondersprache im Westen geführt haben als dies im griechischen Sprachbereich erforderlich war.

Ebenso instruktiv ist der Aufsatz Mohrmanns, der sich mit den Stilproblemen der altchristlichen lateinischen Literatur befaßt<sup>7</sup>. Es ist bekannt, daß die Schöpfer der ersten lateinischen Bibelübersetzungen bewußt die geltenden Stilgesetze beiseite schoben, die Cicero für die Übersetzungstätigkeit erarbeitet hatte. Man sah von dessen Grundprinzip einer freien, fast umschreibenden Übertragung ab und suchte den heiligen Text so wortgetreu wie möglich

<sup>6</sup> Chr. Mohrmann, *Linguistic problems in the early Christian church: Vigiliae christianae* 11 (1957) 11–36. Ein Einzelproblem aus diesem Fragekomplex behandelte die Verf. schon in ihrem Aufsatz: Wortform und Wortinhalt. Bemerkungen zum Bedeutungswandel im altchristlichen Griechisch und Latein: *Münch. Theol. Zeitschr.* 7 (1956) 99–114.

<sup>7</sup> Chr. Mohrmann, *Problèmes stylistiques dans la littérature chrétienne: Vigil. christ.* 9 (1955) 222–246.

wiederzugeben; man folgte dabei dem Brauch des hellenistischen Judentums. In der übrigen schriftstellerischen Arbeit hatten die Stilgesetze der Antike auch bei den christlichen Theologen des frühen Christentums ihre selbstverständliche Geltung, und so lassen sich bei ihnen auch die verschiedenen Richtungen in der Stilfrage feststellen. Tertullian und Minucius Felix sind, wenn auch in verschiedenem Ausmaß, durchaus Anhänger des Asianismus, gefolgt von Cyprian und Augustinus, während etwa Laktanz und Hilarius von Poitiers Vertreter des konservativen, gepflegten Stiles sind. Minucius Felix und Laktanz ihrerseits haben Hemmungen, den neuen Wortschatz des altchristlichen Latein zu übernehmen, den die übrigen Schriftsteller beider Richtungen in den von ihnen bevorzugten Stil einbauen. Der antithetische Stil des Asianismus wird bevorzugt in der christlichen Predigt und pastoralen Schriften, er wird aber doch nicht zum ausschließlich christlichen Stil. Vielmehr erhält sich eine Mehrheit von Stilrichtungen bis zum Ende der christlichen Antike, die sich dann in der mittelalterlichen lateinischen Literatur fortsetzen.

Die „Nijmegener Schule“ setzt den Auftrag ihres Begründers J. Schrijnen fort und sucht das Wissen um die altchristliche Sondersprache zu erweitern und zu vertiefen durch Einzeluntersuchungen, die meist in der jetzt von Chr. Mohrmann und H. H. Janssen betreuten Reihe „*Latinitas Christianorum Primaeva*“ veröffentlicht werden. Als 11. Heft der Reihe legte L. Th. A. Lorie eine ausgezeichnete Arbeit vor, die den Anfängen dessen nachgeht, was man ‚monastisches Latein‘ nennen könnte<sup>8</sup>. Er befindet sich dabei in einer methodisch sehr günstigen Ausgangsposition, da er an den beiden ersten Übersetzungsversuchen der *Vita Antonii* des Athanasius den Entstehungsprozeß einer Mönchsterminologie sozusagen an der Wurzel beobachten kann. Beide Versuche zeigen den jeweiligen Übersetzer bereits im vollen Besitz einer christlich-lateinischen Sondersprache, die aber nun durch die Begriffswelt des Mönchtums erweitert wird. So können wir verfolgen, wie die Termini *monachus* und *monasterium* als Lehnwörter übernommen werden, wie sie zunächst den Einsiedler und seine Zelle meinen, um dann in die erweiterte Bedeutung von Mönch und Kloster überzugehen. Ansprechend ist der wechselnde Bedeutungsgehalt des Wortes *frater* als Äquivalent des griechischen ἀδελφός dargestellt. Das griechische ἐρημος wird zunächst als Lehnwort *eremus* übernommen, aber schon früh machen sich dafür die rein lateinischen Entsprechungen *desertum* und *solitudo* geltend<sup>9</sup>. Hochinteressant ist die Entwicklung der eigentlich asketischen Terminologie, die wegen ihrer Abstraktheit eine Wiedergabe der griechischen Begriffe in rein lateinischen Prägungen notwendig macht. Hier sieht man z. B. die ersten Übersetzer buchstäblich am Ringen um ein treffendes Wort für den griechischen Begriff ἀσκησις: das Ergebnis ist eine Fülle semasiologischer Neologismen wie *abstinentia*, *studium sustinentiae*, *studium religionis*, *via ad virtutem*, *propositum*, *institutum*, *conversatio*, *militia Christi*. Daneben fällt neues Licht auf Termini wie *sanctus*, *virtus*, *merita*, *instantia*, *labor* und *servus*. Das eigentliche Vollkommenheitsideal des Mönchtums sucht seinen Ausdruck auch in der lateinischen Sprache und gibt dem monastischen Latein die grundlegenden Begriffe *acedia*, *ecstasis* und *theoria* als Lehnwörter, dann die neuen Sinngehalte *pavor*, *stupere*, *rapi*, *visio*, *mentis*

<sup>8</sup> L. Th. A. Lorie, S. J., *Spiritual terminology in the latin translations of the vita Antonii*, with reference to the fourth and fifth century monastic literature. Nijmegen 1955, 180 S. (*Latinitas Christianorum primaeva*, fasc. 11).

<sup>9</sup> Zu S. 57 wäre zu ergänzen, daß sich im Italienischen neben *eremita* auch *eremo* im unmittelbar mönchischen Sinn erhalten hat, vgl. *eremo di Camaldoli*.

*excessus, revelatio*. Wenn man auch nicht mit dem Verf. in diesem monastischen Latein eine eigene Sondersprache sehen möchte, sondern eher ein eigenes Sprachfeld innerhalb der altchristlichen Latinität schlechthin, so stellt das durch das lateinische Mönchtum der Spätantike bereicherte Vokabular des christlichen Latein doch eine beachtliche Leistung dar. Das Werden dieses Vokabulars hat der Verf. in einer sauberen Methode und einer präzisen, alles Überflüssige meidenden klaren Darstellung mustergültig geschildert.

Mit einer wichtigen semasiologischen Untersuchung bereichert A. J. Vermeulen die Reihe der *Latinitas Christianorum primaeva*<sup>10</sup>. Er verfolgt die Entwicklung des Begriffes *gloria* in der altchristlichen Latinität, die aus einem doppelten Grunde locken mußte: einmal mußte es im christlichen Bereich zu einer Auseinandersetzung mit der heidnischen Vorstellung vom irdischen „Ruhm“ kommen, die auch ihren sprachlichen Niederschlag fand; dann aber verwandten die altlateinischen Bibelübersetzungen und die Vulgata mit Vorliebe das Wort *gloria* zur Wiedergabe der Begriffe 'Kabod' und 'Doxa' und gaben diesem Wort so schon vom Beginn seiner Verwendung im christlichen Latein einen neuen Inhalt. Der Verf. geht methodisch fruchtbar von der Untersuchung des Sinnes von *gloria* in der lateinischen Bibel aus und stellt zunächst fest, daß es sich gegenüber anderen Versuchen, die vorhin genannten biblischen Begriffe etwa durch *claritas*, *honor* und *maiestas* wiederzugeben, durchsetzt. Das heidnische Ideal der *gloria*, die als Ruhm für persönliche Verdienste militärisch-politischer Art um Heimat, Vaterland und später um die Menschheit gewertet wird, findet bei Schriftstellern wie Tertullian und Cyprian keinen Anklang, ebenso wenig die *gloria philosophorum*; sie stellen dieser *gloria falsa* oder *saecularis* die *vera gloria* oder *gloria caelestis* gegenüber. Die Schriftsteller des christlich gewordenen Imperiums allerdings wie z. B. Ambrosius und Augustinus erkennen der irdischen *gloria* doch einen relativen Wert zu, besonders im Hinblick auf manche Großtat in der Vergangenheit des Reiches, dessen christlich gewordener Herrscher ja auch dem Titel *gloriosissimus* einen hohen Rang einräumt. Die *gloria* der römischen Helden wird aber bei weitem aufgewogen durch die *gloria martyrum*, wobei diese verstanden wird als die Herrlichkeit des Himmels, die ihnen als Lohn zuteil wird. Das Christentum hat in seinen Helden eine *militia*, deren Sieg im Bluteignis für Christus eine unvergleichlich höhere *gloria* begründet als die größten militärischen Erfolge der römischen Geschichte. Die ganze Victoria-Terminologie der römischen Militärsprache wird nun in den christlichen Wortschatz eingebracht, bes. bei Cyprian sind es die Martyrer, die als *milites spirituales* im *sacramentum militiae* (Taufe) sich durch Eid gebunden haben, ihrem *Imperator Christus* bis zum Endsieg zu dienen, bei dem sie durch eine *gloriosa mors* oder *gloriosa confessio* die *tropaea Christi* erringen, nämlich die *palma victoriae* oder die *corona gloriosa*. Diese Terminologie wird von Ambrosius, Augustinus und Leo dem Gr. vollständig übernommen, und ihr Ideengehalt findet ihren Niederschlag in zahlreichen Werken des christlichen Kunstschaffens der Zeit, das vor allem die *gloria martyrum* im Symbol des Siegeskranzes veranschaulicht. In einem eigenen Abschnitt geht der Verf. auf den Titel *gloriosissimus* für manche Päpste und Bischöfe ein und kann überzeugend nachweisen, daß er hier nicht aus der profanen Titulatur der höheren Magistrate übernommen wurde, sondern aus

<sup>10</sup> A. J. Vermeulen, *The semantic development of 'gloria' in early-Christian latin*. Nijmegen 1956, 236 S. (*Latinitas Christianorum primaeva*, fasc. 12).

der Ideenwelt der *gloria martyrum* stammt<sup>11</sup>. Ein weiterer Abschnitt behandelt die *gloria Dei*, die in ihren Bedeutungsnuancen von Tertullian über Cyprian, Ambrosius, Augustinus bis Leo verfolgt wird. Als Sonderform der *gloria Christi* findet sie wiederum in der altchristlichen Kunst ihren Ausdruck in der Kranzdarbietung der Magier<sup>12</sup>, im sogenannten Triumphkreuz und im Kranz über dem Christusmonogramm. Das letzte Kapitel geht dem Weiterwirken der *gloria* im biblischen Sinn nach und befaßt sich auch mit den verwandten Begriffen *claritas* und *maiestas*. Der Schluß bringt eine Übersicht über die Verwertung der christlichen Gloria-Idee in der Liturgie; auch hier kann der Verf. auf Grund seiner genauen Kenntnis der Entwicklung Neues bieten und die Auffassungen Steinheimers<sup>13</sup> wesentlich korrigieren. Hervorzuheben sind noch das ausführliche griechische und lateinische Wortregister und die hervorragend wiedergegebenen acht Tafeln mit Reproduktionen altchristlicher Denkmäler. Die Arbeit Vermeulens ist als Ganzes eine ausgezeichnete Leistung und einer der gediegensten Beiträge zur *Latinitas Christianorum primaeva*.

Ein wesentlich enger umrissenes Thema wählt sich J. van den Bosch in dem zuletzt erschienenen Heft<sup>14</sup> der Reihe aus; er geht von dem Kult des hl. Martin von Tours aus, in dem drei Sachverhalte eine große Rolle spielen; der Mantel des Heiligen, das ihm zu Ehren errichtete Gotteshaus und das von ihm erbaute Kloster. Die Namen für diese drei Sachverhalte *capa*, *basilica*, *monasterium* haben eine interessante linguistische Entwicklung erfahren, deren Verlauf die Studie zu klären und zu schildern sucht. Die Volkssprache zieht das Diminutiv *capella* vor, um die hochverehrte Martinsreliquie zu bezeichnen, die in Kriegszeiten die Armee begleitete und im Frieden als nationales Heiligtum galt. Dieses Wort erhält allmählich einen neuen Sinn: auch der Raum, in dem die Reliquie aufbewahrt wird, heißt *capella*. Im Französischen wird daraus *chapelle*, die Kapelle am Hof des Königs, dann das kleine Gotteshaus schlechthin. Das Wort *capa* hingegen macht eine solche Wandlung nicht mit und bedeutet weiterhin das Gewand, den Mantel. Weniger bekannt ist die Umwandlung des Wortes *basilica* in das französische *basoche*, das sich sehr häufig in der Toponomastik Frankreichs belegen läßt. Aus dem *monasterium* Martins wird schließlich *moutier*, mit dem man zuletzt jedes Kloster bezeichnet; sein häufiges Vorkommen sowohl in literarischen Texten wie in Ortsnamen erweist einmal mehr die weite Verbreitung des Martinskultes. Der Verf. belegt den Verlauf dieser linguistischen Entwicklung sorgfältig aus den Quellen und bezieht auch verwandte Begriffe wie *templum*, *aedes*, *limen* bzw. *cella*, *cellula*, *religio* mit in die Untersuchung ein. Diese leidet jedoch an einer unnötigen

<sup>11</sup> Der Verf. hat hier die Studie von H. U. Instinsky, Bischofsstuhl und Kaiserthron (München 1955) 83—102 übersehen, die zu dem gleichen Ergebnis kommt.

<sup>12</sup> Im Gegensatz zu meiner früheren Auffassung — vgl. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (Bonn 1940) 197 — sehe ich heute in der Gestalt hinter der thronenden Madonna auf den Denkmälern mit der Kranzdarbringung der Magier den Propheten Barlaam. Vgl. jetzt E. Kirschbaum, Der Prophet Barlaam und die Anbetung der Weisen: Röm. Quart. Schr. 49 (1954) 129—171.

<sup>13</sup> M. Steinheimer, Die *Δόξα τοῦ Θεοῦ* in der römischen Liturgie, München 1951.

<sup>14</sup> J. van den Bosch, OSC, *Capa, Basilica, Monasterium et le culte de s. Martin de Tours. Etude lexicologique et sémasiologique*. Nijmegen 1959, 166 S. (*Latinitas Christianorum primaeva*, fasc. 13).



Breite und vielfachen Wiederholungen, wie es auch etwas überrascht, daß die Untersuchung dieser drei nicht besonders problematischen Begriffe für eine Dissertation als ausreichend erachtet wurde.

An eine Aufgabe von nicht geringem Schwierigkeitsgrad hat sich H. Finé in seiner Untersuchung über die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian gewagt, deren Ergebnisse er in einer philologischen Dissertation der Universität Frankfurt vorlegt<sup>15</sup>. Da die Arbeit bewußt auch dogmengeschichtlich orientiert sein will, war zu ihrer erfolgreichen Durchführung eine doppelte Voraussetzung zu erfüllen: eine gediegene Kenntnis der Strömungen philosophischer und religiöser Art, die sich vor und um Tertullian mit der Frage des Jenseits auseinandersetzten und eine sichere Beherrschung der philologischen Methode auf sprachpsychologischer Grundlage, die allein den Gang der Entwicklung nachzuzeichnen vermochte. Beide Voraussetzungen treffen beim Verf. in hervorragendem Maße zu; zusammen mit einem sicheren Blick für das theologisch Bedeutsame und einer Gabe gewandter Darstellung haben sie eine sehr reife Arbeit zu diesem Thema entstehen lassen. Für alle Untersuchungen ähnlicher Art bleibt beherzigenswert, was F. selbst S. 22–31 zu seiner Methode zu sagen hat. Nach einem Überblick über die Ansätze einer Lehre vom Zwischenzustand bei Irenaeus folgen in den Kapiteln 2–6 die Einzeluntersuchungen zu den Fragen vom Seelengeleit und Gericht, zur Unterwelt, zum Schicksal der bösen und guten Seelen im Zwischenzustand. Herzstück und Höhepunkt des Buches bilden die Ausführungen über *requies* und *refrigerium*, sowie verwandte Begriffe, deren Verständnis bei Tertullian erst möglich wird, wenn man ihre Verwendung auf dem Hintergrund der großen Auseinandersetzung sieht, die hier mit der Gnosis geführt wird. Die Ergebnisse, die der Verf. in einer ausgezeichnet formulierten Schlußbetrachtung zusammenfaßt, sind von entscheidender Bedeutung einmal für die Dogmengeschichte der christlichen Frühzeit, dann aber vor allem für ein richtiges Erfassen des Werdens der altchristlich-lateinischen Terminologie in der eschatologischen Frage, die durch Tertullian ihre für lange Zeit gültige Prägung erfährt.

Dem Sektor des liturgischen Latein ist das Buch von Walter Dürig zugewandt, in dem er Untersuchungen zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie vorlegt<sup>16</sup>. Die einigende Mitte der Studien wird gewonnen durch die Frage, was die Wortgruppe *pietas* in den frühen Texten lateinischer Liturgie an Aussagekraft und affektivem Gehalt habe. Die Gliederung für das reiche Material bietet die Aufteilung der Untersuchung über *pietas erga Deum*, *pietas erga hominem* und *pietas Dei*. Am Anfang eines jeden Abschnittes steht methodisch richtig eine Befragung des nichtchristlichen Sprachgebrauchs, dem sich jeweils eine Übersicht über die Verwendung der *pietas*-Gruppe in Bibel und Väterliteratur anschließt. Das hat zwar gewisse Wiederholungen zur Folge, muß aber im Interesse der damit gewonnenen Klarheit in Kauf genommen werden. Damit sind die Fundamente gewonnen, auf denen sich das exakte Verständnis der *pietas*-Termini in der Liturgie erarbeiten läßt. Die Ergebnisse sind erfreulich reich; sie können hier

<sup>15</sup> Heinz Finé, S. J., Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes. Bonn 1958, 252 S. (Theophaneia, Heft 12).

<sup>16</sup> W. Dürig, Pietas liturgica. Regensburg 1958, 244 S. Hier sei noch hingewiesen auf eine frühere Arbeit des gleichen Verf. mit ähnlicher Fragestellung: Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie, München 1952, 190 S.

nur kurz angedeutet werden: *pietas actionum* im Missale Romanum bedeutet kultische Feier der Eucharistie; *auctor pietatis* entstammt der altrömischen Sakralsprache und meint nicht etwa den „Urheber der Frömmigkeit“, sondern den „Schöpfer bzw. Mehrer des (christlichen) Kults“; *pia munera* sind nicht bloß fromme Gaben, sondern „reine Opfergaben“; auch *pia devotio* steht eindeutig für „eucharistische Feier“, hat also nichts zu tun mit einer gefühlbetonten subjektiven Herzensfrömmigkeit, die eine spätere Zeit in dieser Wendung ausgedrückt fand. Die *pia confessio* des christlichen Martyrers ist sein „opferbereites Bekenntnis“, und wenn wir um sein *pium auxilium* bitten, meinen wir seinen „wirksamen Schutz“. Der zweite Abschnitt weist nach, daß die *pietas erga hominem* den ganzen Bereich christlicher Nächstenliebe und kirchlicher Liebestätigkeit umfaßt und in die Begriffsreihe *caritas, dilectio, amor* einzuordnen ist. Besonders fruchtbar sind die Untersuchungen über die *pietas Dei* im letzten Abschnitt. Hier bewährt sich vor allem der Rückgriff des Verf. auf die Rolle, die *pietas* als Eigenschaft des römischen Kaisers im Verhältnis zu seinen Untertanen spielt. Dieses Einbeziehen der Majestätsphraseologie ermöglicht erst ein richtiges Verständnis der liturgischen Gottesanreden und der Aussagen der Liturgie über die *clementia* und *pietas* des Erlösers und Kyrios Jesus Christus. Der Verf. kann zeigen, daß die Übersetzungen unseres Missale an zahlreichen Stellen einer Korrektur bedürfen oder einer präziseren Fassung fähig sind. Das Buch Dürigs gehört deshalb auch in die Hand eines jeden Seelsorgers und Theologen, der andere in das Verständnis der Liturgie einzuführen hat; es zeigt eindringlich, daß nur ein ernstes Bemühen um das sprachliche Verstehen liturgischer Texte zu objektiven Einsichten führt und allein vor dem oft unerträglichen subjektiven Auslegen liturgizistischer Dilettanten bewahrt<sup>17</sup>.

Zum Schluß dieser Übersicht sei auf einige neuedierte Texte hingewiesen, die für das Studium der altchristlichen Latinität von besonderer Bedeutung sind. Aet. Franceschini und R. Weber haben für den Band 175 der lateinischen Reihe des Corpus Christianorum eine kritische Neuausgabe des *Itinerarium Egeriae* hergestellt, die der Verlag auch als Sonderdruck herausgegeben hat<sup>18</sup>. Die Praefatio berichtet kurz über die einzige Handschrift von Arezzo und über das weitere Schicksal des Schriftchens. Eine Bibliographia selecta bucht die wichtigste Literatur; ein Anhang gibt die Parallelstellen aus dem *Liber de locis sanctis* des Paulus Diaconus. Druckgestaltung und Format machen diese Separatausgabe besonders geeignet für Seminarübungen. Gleichzeitig legt der Bernina-Verlag in Wien eine Ausgabe derselben Schrift vor, die zu dem lateinischen Text eine deutsche Übersetzung von Karl Vretska bietet, dazu noch eine ausführliche historische Einleitung und kommentierende Anmerkungen<sup>19</sup>. Man hat hier die französische Ausgabe übernommen, die

<sup>17</sup> Zu kritischen Bemerkungen bietet die Arbeit wenig Anlaß: S. 40 Anm. 1 scheint mir die sachliche Abhängigkeit des Ambrosius von Cicero überschätzt. S. 78 ff. wäre „opferbereites“ Bekenntnis für *pia confessio* vielleicht am prägnantesten. Zu S. 81 Anm. 2 wäre die eben besprochene Untersuchung von Vermeulen zu nennen gewesen. S. 83 ff. ist die Herkunft des Wortes *oratio* aus der Volkssprache zu berücksichtigen. S. 290: die Anrede Christi als *piissime* und *omnipotens Deus* dürfte auch von der altchristlichen Volksfrömmigkeit her beeinflusst sein, vgl. K. Baus, Das Gebet der Märtyrer: T TZ 62 (1953) 19–32, bes. S. 23–30.

<sup>18</sup> *Itinerarium Egeriae*, ed. critica cura et studio Aet. Franceschini et R. Weber, Turnhout 1958, 106 S. frs. b. 110.—

<sup>19</sup> Die Pilgerreise der Aetheria (*Peregrinatio Aetheriae*), Wien 1958, 285 S.

H. Pétré für die *Souces chrétiennes* hergestellt hatte. Von ihr stammen also auch Einleitung und Anmerkungs-text, während der lateinische Text der Edition Geyers im CSEL als Vorlage der deutschen Übersetzung diente; dabei sind allerdings auch einige Textverbesserungen berücksichtigt, die R. Weber in den *Vigiliae Christianae* 6 (1952) 178—182 vorschlug. Auch das Literaturverzeichnis ist durch einen Nachtrag ergänzt worden. Der Zielsetzung der französischen Sammlung entsprechend wird der Nachdruck in Einleitung und Anmerkungen auf den Sachkommentar gelegt. Die Bemerkungen zur Sprache der *Egeria* sind demnach sehr spärlich, bieten auch wenig Neues, da sie sich in der Hauptsache auf E. Löfstedts Philologischen Kommentar zur *Peregrinatio Aetheriae* stützen.

Eine Erwähnung verdient hier ferner die Editio der *Regula s. Benedicti*, die G. Penco OSB jüngst veröffentlichte<sup>20</sup>. Sie stellt einem kritischen Text eine italienische Übersetzung zur Seite, die in den Anmerkungen reiche Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln enthält. Die umfangreiche Einleitung von über 100 S., die in eigenen Kapiteln den asketischen Lehrgehalt, die monastische Disziplin und die Liturgie der *Regula* behandelt, geht ausführlich auf das Problem des Verhältnisses zwischen *Regula Magistri* und *Regula s. Benedicti* ein und hält — m. E. mit Recht — eine Abhängigkeit der letzteren von der *Regula Magistri* für wahrscheinlich. Ein Abschnitt über Text und Sprache der Benediktinerregel verarbeitet sorgfältig die Ergebnisse der jüngsten Forschung auf dem Gebiet der altchristlichen Latinität. Eine Bibliographie von 8 S. berücksichtigt vor allem die Diskussion um die Prioritätsfrage, auf die dann der eigentliche, an den Schluß des schönen Buches gestellte Kommentar in aller Ausführlichkeit zurückkommt.

Prof. Karl Baus, Trier.

---

<sup>20</sup> *S. Benedicti regula*. A cura di Gregorio Penco OSB. Florenz 1958. CIX und 284 S. Lire 3500.—.

# BESPRECHUNGEN

## BIBELWISSENSCHAFT

Renckens, Henricus: Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen 1-3. Aus dem Niederländischen übersetzt von H. Zulauf. — Mainz: Grünewald (1959). 268 S. Lw. 13,80 DM.

Dies Werk, das einen Jesuiten-Exegeten vom Canislanum Maastricht zum Verfasser hat, ist aus einer Reihe von Aufsätzen entstanden, die 1957 in Buchform vorgelegt, beim holländischen und belgischen Publikum unerwarteten Widerhall fanden. Das ist wohl zunächst darauf zurückzuführen, daß es in Ansatz und Plan gut ist. Schon die Überschrift deutet darauf hin. Denn nicht nur höchste kirchenamtliche Verlautbarungen unserer Zeit (die Bibelenzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“ von 1943 und der Brief des Sekretärs der Bibelkommission an Kardinal Suhard/Paris vom 16. 1. 1948) weisen dem Exegeten Gen 1-3 als vordringlichen Forschungsgegenstand zu, auch die Naturwissenschaft, die sich dem Fragen nach Gott wieder geöffnet hat, erheischt gebieterisch eine religiöse Antwort auf die drängenden und bedrängenden Fragen nach dem Anfang von Welt und Mensch, nach ihrem Sinn und Ziel. R. macht in seiner Untersuchung bis zum letzten mit der heute allgemein anerkannten Voraussetzung jeder Exegese ernst: die Bibel will auch in ihren 3 ersten Kapiteln keine wissenschaftlichen Lehren über ihren Gegenstand vermitteln, sondern sie sieht Welt und Mensch im Heilsplan Gottes, sie fragt nach ihrem Verhältnis zu Gott vor und nach dem Sündenfall. R. bemüht sich, mit den Augen des offenbarungsgläubigen und inspirierten Israeliten, der jene großartige Rückschau in die Vergangenheit unternimmt, die Probleme um die Schöpfung und den Menschen anzuleuchten und sie mit unserem heutigen Wissen vom Alten Orient theologisch neu zu durchdenken. Er läßt sich dabei nicht abdrängen oder vorschnell auf geläufige Klischees und Ansichten festlegen, sondern in echter sachlicher Leidenschaft geht er selbständig und mutig den Aussagen von Gen 1-3 nach. Daher ist auch der Stil dicht und nicht gerade leicht zu nennen. Trotzdem erscheinen mir die Ausführungen bisweilen etwas zu breit geraten; doch das mag sich daher erklären, daß R. in erster Linie für Prediger und Katecheten und interessierte Laien schreibt.

In manchen Fragen, besonders im 2. Teil bei der Behandlung von Paradies und Sündenfall könnte man allerdings gelegentlich anderer Meinung sein; so z. B., wenn es S. 76 heißt: „... daß dieses tohuwabohu eigentlich nichts anderes als eine plastische Darstellung des absoluten Nichts ist.“ Kann man wirklich den Urzustand so sehr in das Geordnetsein des Menschen bzw. in die Unordnung durch die Sünde verlegen, daß R. auf S. 146 sagen kann: „Das Paradies ist also nach seiner materiellen Form, wie sie die Bibel beschreibt, nie eine Wirklichkeit gewesen?“ Überhaupt ist die Behandlung der Frage nach dem Paradies recht schleppend (S. 171-189, 255-257) und nicht so eindeutig wie andere Stoffgebiete auf ein Ziel hin konzentriert. Weiter hat man Kapitel 26: Der Urteilsspruch (S. 249-257) den Eindruck, als ob die untermenschliche Kreatur nicht auch in sich durch die Ursünde des Menschen mitgetroffen, sondern nur des Menschen Beziehung zu ihr in Unordnung geraten sei. Wie verträgt sich damit das Seufzen der Kreatur nach Röm 8,22 f? Diese starke Verlagerung zum Nur-Symbolischen — auch eine Abstraktion — liegt dem Semiten doch fern!

Aber diese Bedenken wollen nicht die Anerkennung, die wir dem Werk von R. schulden, herabmindern. Der Verf. hat sicher recht darin, daß über Gen 1-3 noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Um so dankbarer sei darum die eigenständige und mühsame, aber auch gelungene Losschälung des religiösen Aussagegehaltes von seiner zeitbedingten Einkleidung anerkannt und hervorgehoben. Man mag nur wünschen und hoffen, daß Renckens vielen Lesern Klarheit bringt und einen soliden Zugang zu diesen beunruhigenden Fragen öffnet. Sie mögen sich getrost seiner Führung überlassen.

H. Groß

Gelin, Albert: Die Armen — Sein Volk. Aus dem Französischen übersetzt von J. Keppel. — Mainz: Grünewald (1957). 152 S. Lw. 8,80 DM.

In dichter Sprache läßt uns der Alttestamentler des Institut Catholique, Lyon, im vorliegenden Büchlein einen Einblick in einen wesentlichen Begriff der Offenbarungsreligion tun. Grundsätzlich betrachtet die Bibel die Armut als einen Notstand, gegen den Maßnahmen zu treffen sind; vgl. die Verteilung des Gelobten Landes, die Einrichtung von Sabbat- und Jubeljahr, die den Eigentumsbegriff zugunsten der Allgemeinheit sehr erweitern. Weil diese Maßnahmen im Alltag der biblischen Geschichte jedoch oft in Skrupellosigkeit umschlagen, bahnt sich bald ein Übergang von der soziologischen zur religiösen Auffassung der Armut an; sind die Armen doch geneigt, Gottes Gebote zu halten als die Besitzenden. Sie werden die „Hörigen Gottes“. Damit wird für die biblische Glaubenswelt der Begriff verlagert zur Armut im Geiste,



die ein „freiwilliges, völliges Geöffnetsein für Gott“ (S. 35) meint, und so können die Armen in den Pss mit der „Gemeinschaft der Gerechten“ gleichgesetzt werden. Arm wird nunmehr Bezeichnung für den wahrhaftigen, demütigen, sich von Gott völlig abhängig wissenden Menschen, der vor ihm „nicht den Schlaunen“ spielen will (S. 56). Um dieser echten Glaubenshaltung vor Gott willen verzichten später die Essener vom Toten Meer freiwillig auf Reichtum und legen das Gelübde der Armut ab. Von diesem Geist getragen, singt Maria ihr Magnifikat Lk 1,46–55, werden in der Bergpredigt die Armen selbgepriesen Mt 5,3; Lk 6,20. Diese evangelische Armut wird hinfort in der Kirche ein besonderes Zeichen der Nachfolge Christi und der engen Gemeinschaft mit ihm, wie es am Poverello von Assisi sichtbar wird. — Die Ausführungen von G. sind exegetisch sauber und sachlich, gut fundiert und verdienen in einer Zeit erhöhter Anfälligkeit zum Materialismus besondere Beachtung.

H. Groß

Sutcliffe, Edmund F., S.J.: Der Glaube und das Leiden nach den Zeugnissen des Alten und des Neuen Testaments. Aus dem Englischen übersetzt von Ch. Edelstein. — Freiburg: Herder (1956). VIII, 210 S. Lw. 12,80 DM.

Es scheint heute in das Verlagsprogramm der theologischen Verlage zu gehören, mit einer beachtlichen Anzahl von Übersetzungen aus dem französischen und englischen Sprachraum aufzuwarten. So ist vorstehendes Werk einem englischen Exegeten zu verdanken, der der ewig neuen und quälenden Frage nach dem Leid im menschlichen Leben nachgeht. Er bereitet sich zunächst das Feld, indem er kurz die Anschauungen des Alten Orients darlegt und als Vergleichsmaterial bereitstellt. Dann verfolgt er Anschauung und Bewältigung des Leides im Rahmen der Offenbarungsentwicklung. Auf weite Strecken hin mutet die Abhandlung wie eine Sammlung der hierhin gehörigen biblischen Texte an, so reich sind sie in den Text eingestreut, während ihre Verarbeitung und Deutung doch etwas zu kurz kommt. Daher ist das Büchlein eher als Anthologie der fraglichen Schriftstellen zu betrachten. Warum der Übersetzer das für deutsche Ohren verpönte, im Englischen jedoch gebräuchliche *Jehova* (z. B. S. 152) stehen läßt, bleibt mir unerklärlich.

H. Groß

Walter, Eugen: Der Gottesbund gestern und heute. Besinnungen über die Dimensionen des Hells. — Freiburg: Herder (1956). 124 S. Pbd. 5,80 DM.

Wie die Unterüberschrift sagt, geht es dem Verf. nicht darum, in wissenschaftlicher Exegese die Vorstellung und Bedeutung des Bundes in der Bibel zu erschließen. Vielmehr zieht er in der Meditation Linien in der Offenbarungsentwicklung des AT und des NT aus, die um den zentralen Gedanken des Gottesbundes kreisen. So kann er nachweisen, wie sehr diese Gedanken unsere heutige Situation treffen und daß auch wir gezwungen sind, nach ihnen unser christliches Leben auszurichten. W. tut das in einer gefälligen, leicht eingängigen Sprache, die sich an der Bibel geformt hat. Lobend zu erwähnen ist, daß er die Höherentwicklung der Offenbarung sachgerecht berücksichtigt und von einer „Transposition der Hellsvorstellungen“ (S. 24) spricht. Etwas zu stark betont er, die vorexilischen Propheten verkündeten fast ausschließlich Drohwissagungen (S. 52). Auf S. 89 ist bei der Namensnennung ein Druckfehler stehen geblieben: es muß *Joachim*, nicht *Joh. Jeremias* heißen.

H. Groß

Daniélou, Jean: Die heiligen Heiden des Alten Testaments. — Stuttgart: Schwabenverlag (o. J.) 143 S. (Peter- und Paul-Bücherei). Lw. 7,90 DM.

Die Grundlage dieser Untersuchung besteht zuletzt darin, daß ihr Verf. die Tatsache der Schöpfung ernst nimmt. Dann gibt es vor und außerhalb der Offenbarung eine „kosmische Religion“, die Gott wohlgefällig ist und in der verehrungswürdige Gestalten, die das AT erwähnt, Gott gedient haben. Es sind Abel, Henoch, Danel, Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba, die in dieser Reihenfolge auf ihre „kosmisch-religiösen“ Tugenden untersucht und in ihrer Bedeutung für die Offenbarung gewürdigt werden. D. trägt dafür alle biblischen Aussagen und wichtige Wertungen der Kirchenväter zu den einzelnen Gestalten zusammen. So mag das Büchlein behilflich sein, ein richtiges Verständnis der Schöpfung selbst und ein richtiges Verhältnis zu ihr zu gewinnen. Auf den Seiten 8, 21, 23 sind die griechischen Worte fehlerhaft wiedergegeben; der Name Danel bedeutet „Richter ist Gott“ (S. 67); der belgische Exeget heißt *de Fraine*, nicht *de Fraine* (S. 65–70).

H. Groß

Wellhausen, Julius: Israelitische und jüdische Geschichte. 9. Aufl. — Berlin: de Gruyter & Co. (1956) 371 S. Lw. 19,80 DM.

Julius Wellhausen, gestorben 1918, bekannt durch die nach ihm benannte Theorie über die Entstehung des Pentateuch, hat vorliegendes Werk 1894 in 1. Auflage erscheinen lassen. Dem Rezensenten liegt die 7. Ausgabe aus dem Jahre 1914 vor, von der die zur Besprechung anstehende 9. Auflage ein photomechanischer Neudruck zu sein scheint, wenn dafür nicht die 1921 erschienene 8. Auflage benutzt wurde. (Sogar der Druckfehler „sowol“ S. 366 in der 7. Ausgabe wurde nicht verbessert!) Da mag man sich mit

Recht die Frage stellen, ob ein Werk, das über 60 Jahre alt ist und zu einem Zeitpunkt geschrieben wurde, als die atl. Wissenschaft mit anderer Methode und in anderen Bahnen arbeitete, heute zur sachlichen Diskussion noch einen Beitrag zu leisten hat. Hat sich doch auch die moderne protestantische Exegese des AT weit von Wellhausen entfernt.

Das Schwergewicht des Werkes liegt auf der Zeit vom Exil bis zum Auftreten Jesu. Schon äußerlich ist das zu erkennen, denn zwei Drittel des Umfangs sind diesem Abschnitt der jüdischen Geschichte gewidmet, in der die klassische Zeit der Offenbarung bereits vorüber ist. Vor allem über die inneren Verhältnisse dieser Epoche unterrichtet W. in einer lebhaft anschaulichen Sprache, die den Leser in ihren Bann zu ziehen weiß. Seine Darlegung bei einer falschen Ansetzung der atl. Quellen dient dem Nachweis, daß der Zielpunkt des AT im legalistischen Judentum erreicht wird. Ihm ist der Gedanke fremd, daß die heilsgeschichtliche Offenbarungsentwicklung des AT auf das NT hin ausgerichtet und offen ist, in Christus Erfüllung erfährt. Das zugrundeliegende idealistische und romantische Geschichtsbild Wellhausens ist inzwischen längst aufgegeben. W's. „Geschichte“ hat deswegen wohl ausschließlich historischen Wert und mag eine oft schmerzlich empfundene Lücke in unseren Büchereien ausfüllen. Damit dürfte auch der Grund des Nachdruckes angegeben sein. H. Groß

Drioton, Etienne — Conteneau, Georges — Duchesne-Guillemin, J.: Die Religionen des Alten Orients. — Zürich: Christiana-Verl. (1958). 184 S. (Der Christ in der Welt; eine Enzyklopädie . . . hrsg. v. J. Hirschmann, XVII. Reihe; Die nicht-christl. Religionen, 2. Bd.) o. Pr.

Drei Fachleute von Weltruf versuchen im vorliegenden Bändchen, soweit das auf der Knapp bemessenen Seitenzahl überhaupt möglich ist, in die Religionen Ägyptens, des Zweistromlandes und des Iran einzuführen. Es ist begreiflich, daß dabei nur die Schwerpunkte der einzelnen Religionssysteme und ihre Theorien angeleuchtet werden können. So bei der ägyptischen Religion der eigenartige Polytheismus, der die gesamte Geschichte Ägyptens beherrscht und prägt. Daher bleibt der solare Monotheismus Echnatons notwendig Episode. Gut werden wir auch unterrichtet über den Totenkult. — Es ist gewiß nicht leicht, die Religionen der Hethiter, Hurriter, Phöniker und Sumerer, der Babylonier und Assyrer sozusagen in einem Atemzug darzustellen. Doch werden zentrale Vorstellungen wie z. B. die Bedeutung des Vegetationskultes, die Wahrsagekunst geschickt hervorgehoben. — Der 3. Bearbeiter hatte den guten Gedanken, für die vielgestaltige iranische Religion einen Führer zu schreiben, in dem die Hauptvorstellungen nach Art eines Lexikons einzeln dargestellt werden. Lesenswert sind vor allem die daran anschließenden, wohlüberlegten Ausführungen über das Verhältnis der iranischen Religion zu Griechenland, zum Gnostizismus und zu Israel. Gerade in der letzten Frage ist der Verf. sehr behutsam und zurückhaltend, wenn er auch nicht umhin kann, Beziehungen zwischen Iran und der Sekte vom Toten Meer anzunehmen.

Alles in allem bietet das Büchlein einen vortrefflichen und zuverlässigen, wenn auch bisweilen allzu knapp ausgefallenen Führer in die religiöse Welt, in deren Mitte die Offenbarungsreligion gewachsen ist. H. Groß

Leist, Fritz: Moses — Sokrates — Jesus. Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1959). 448 S. Lw. 17,80 DM.

In einer modernen, gepflegten Sprache will Leist einem weiteren Leserkreis die Fundamente unseres christlichen Abendlandes neu erschließen. Es ist ein glücklicher Einfall, das nicht in theoretisierenden Untersuchungen zu tun, sondern die tragenden Gestalten und ihr Werk in den Mittelpunkt zu rücken und lebendig werden zu lassen, die unseren Glauben und unser Denken begründet haben: Moses, Sokrates und Jesus. Dieses Nebeneinanderstellen ist kein Einebnen, vielmehr tritt Christus in eine offenbarungsmäßig (Moses), echter Humanität und Denkfähigkeit nach (Sokrates) vorbereitete Welt, um ihr durch Tod und Auferstehung den Weg zu Gott zu öffnen. Man darf es L. bestätigen, daß er sich lange und liebend mit der Bibel wie mit Plato beschäftigt, ihren je eigenen Pulsschlag vernommen hat und ihr Anliegen wie ihre Besonderheit in ursprünglicher Eigenständigkeit darzustellen imstande ist. Das angenehm geschriebene und zur Besinnlichkeit führende Buch erhebt nicht den Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit, obwohl es sich auf eine angemessene Reihe gut gewählter Autoren stützt. Es will vielmehr den Leser in allmählicher Denkbewegung zu diesen großen Gestalten hinführen, zu Moses und Sokrates und durch sie zu Jesus, und ihn im Leben Raum gewinnen lassen.

Die formale Beziehung zu Guardini ist unverkennbar. Wir möchten wünschen, daß L. viele Menschen aus der Hast und Unruhe einer technisierten Welt herausreißt und sie auf diesen einzigen menschenwürdigen Weg stellt zum erhöhten Herrn. H. Groß

Kümmel, Werner Georg: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. — Freiburg und München: Alber (1958), VIII, 596 S. 80 (Orbis Academicus, III 3), Lw. 42,50 DM.

In der bedeutenden Sammlung Orbis Academicus, die der Karl-Alber-Verlag herausbringt, legt der Marburger Neutestamentler W. G. Kümmel eine umfangreiche Geschichte der Erforschung der Probleme des NT vor. Das Buch ist nicht minder interessant als etwa A. Schweitzers berühmte Geschichte der Leben-Jesu-Forschung; nur ist es frei von einer bestimmten Tendenz. Auch im dargestellten Zeitraum deckt sich K.s Werk im wesentlichen mit jenem Schw.s, da K. dem Altertum und Mittelalter nur 9 Seiten widmet, und auch der Reformationszeit nur 26 Seiten, beide Abschnitte zusammengefaßt als „Vorgeschichte“, nämlich zu der Zeit der eigentlich „wissenschaftlichen“ Erforschung der Probleme des NT, die mit der Aufklärung einsetzt. Diese Beschränkung ist berechtigt unter der Voraussetzung eines rein methodenkritischen Wissenschaftsbegriffs, nicht aber eines geistesgeschichtlichen. Im letzteren Sinne müßte die Problemgeschichte der Arbeit am NT in engem Zusammenhang mit der jeweiligen geistes-, kirchen- und dogmengeschichtlichen Lage gesehen werden, wodurch z. B. der exegetischen Arbeit der alten Kirche ein ganz anderes Gewicht zufließe, wie es etwa K. H. Schelkle in seinem Buch „Paulus, Lehrer der Väter“ am Beispiel der altkirchlichen Auslegung von Römer 1–11 gezeigt hat. Auch das ist Problemgeschichte der neutestamentlichen Forschung! Es ist ja auch nicht so — was K. natürlich auch weiß —, daß etwa die wissenschaftliche Exegese der Neuzeit ihre Anstöße nur aus ihr selbst, d. h. aus ihrer eigenen, ihrem eigentlichen Gegenstand, dem NT, immanenten Problematik empfangen hätte, sondern sehr häufig und ganz entscheidend auch durch die jeweilige geistesgeschichtliche Lage; ich erinnere nur an Namen wie F. Chr. Baur (Hegel!) und R. Bultmann (Heidegger!). Aber so, wie Kümmel vorgeht, entsteht ein einseitiges Bild, weil seiner Darstellung eben ein ganz bestimmter Wissenschaftsbegriff zugrundeliegt. Vielleicht erfolgt die notwendige Korrektur, wenn der vom Verlag auf dem Klappentext angekündigte Band über die katholische Arbeit am NT einmal erscheint. (Wer wird ihn schreiben?)

Aber über die Problemgeschichte der wissenschaftlichen Arbeit am NT, wie sie seit der Aufklärungszeit auf protestantischer Seite betrieben wurde, unterrichtet Kümmel ausgezeichnet. Verfasser teilt die in diesem Zeitraum sich zeigende Problemgeschichte der ntl. Wissenschaft in folgende Kapitel ein: Die entscheidenden Anstöße; Die Grundlegung der Hauptdisziplinen der ntl. Wissenschaft; Die konsequent geschichtliche Betrachtung des NT; Die religionsgeschichtliche Betrachtung des NT; Die geschichtlich-theologische Betrachtung des NT. Die einzelnen Kapitel sind wieder in „Abschnitte“ untergeteilt, z. B. das V. Kapitel (Die religionsgeschichtliche Betrachtung des NT) folgendermaßen: Die Vorläufer der religionsgeschichtlichen Schule und ihre Gegner; Die konsequente Eschatologie; Die religionsgeschichtliche Schule; Die radikale Geschichtskritik; Der Widerspruch gegen die religionsgeschichtliche und radikal geschichtskritische Betrachtung des NT. In den einzelnen Abschnitten geht Verfasser so vor, daß er (oft umfangreiche) wörtliche Zitate aus den für die Problemgeschichte der ntl. Forschung repräsentativen Werken mit einleitenden, verbindenden und rückblickenden Bemerkungen (in Kleindruck) versieht, wobei in den 484 Anmerkungen noch auf viele Aufsätze und Werke, die z. B. wichtig waren und sind für die Auseinandersetzung mit einer bestimmten Forschungsrichtung, hingewiesen wird. Es folgen noch Literaturangaben zur Geschichte der ntl. Wissenschaft, ein biographischer Anhang und Register.

So orientiert K.s Werk ganz ausgezeichnet über die Problemgeschichte der ntl. Forschung in der Neuzeit für den protestantischen Raum. Obwohl von noch lebenden Exegeten nur jene genannt werden, die bereits das biblische Alter erreicht haben, führt das Werk dennoch heran bis an die unmittelbare Gegenwart, der nach K. vor allem drei Fragen zur Erforschung aufgegeben sind: 1. das Problem der kerygmatischen Einheit des NT; 2. das Problem der Eschatologie in der Verkündigung Jesu; 3. die Frage nach dem historischen Jesus und seinem Anspruch.

F. Mußner  
Morgenthaler, Robert: Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. — Zürich-Frankfurt: Gotthelf-Verlag (1958). 188 S. Hlw. 28,85 DM.

Der Schweizer Neutestamentler R. Morgenthaler schenkt mit diesem Werk der ntl. Wissenschaft ein neues, wichtiges Arbeitsinstrument, wenn auch nicht ein ganz unentbehrliches, weil man ja auch bisher mit Hilfe der Konkordanz statistische Beobachtungen am ntl. Wortschatz gemacht hat und machen konnte. Dennoch vereinfacht das Werk M.s häufig diese Arbeit sehr und zeigt vor allem eine ganze Reihe von statistischen Möglichkeiten, die bisher wenig genutzt wurden, zumal sie unendlich viel geduldige Arbeit erfordern. M. legt nicht bloß ein statistisches Vokabular vor (wobei in der letzten Spalte auch die Septuaginta berücksichtigt ist), sondern auch Statistiken zu ausgewählten Einzelproblemen: grammatische Statistiken zu einigen ausgewählten Vokabeln; Statistik der Präpositionen; der Komposita (wichtig für die Frage nach der semitischen oder hellenistischen Herkunft eines Hagiographen); der wichtigsten Wort-

arten (Substantive, Verben, Adjektive usw.); über den Vokabularzusammenhang zwischen den ntl. Schriften (mit Hilfe eines Kombinationssystems); über den Zusammenhang des ntl. Wortschatzes mit dem griechischen Wortschatz der vorchristlichen Zeit (wobei sowohl das Bibelgriechische wie das Profangriechische berücksichtigt werden); über Vorzugswörter, usw. An drei besonderen Beispielen (Mk 16,9–20; Joh 7,53–8,11; Lk 2,1–20) wird die Bedeutung der wortstatistischen Methode für die Klärung von Echtheitsfragen konkret gezeigt.

Jeder, der mit dem NT wissenschaftlich arbeitet, wird dankbar nach diesem neuen Hilfsmittel greifen. Ein Desiderat, auf das besonders H. Schürmann hingewiesen hat und dessen Erfüllung die Bedeutung des Werkes M.s noch besonders erhöht hätte, ist leider nicht erfüllt; es fehlt eine Quellenstatistik zum Wortschatz der Synoptiker: Wie oft erscheint bei Mt und Lk eine Vokabel im Mk-Stoff (= M), in der „Logienquelle“ (= Q), im Sondergut (= S); also in folgender Form:

Vokabel Mt M Q S Lk M Q S

Daraus könnten für die Frage der synoptischen Tradition wichtige Rückschlüsse gezogen werden. Auch für die Quellen in der Apostelgeschichte könnte ähnlich verfahren werden. Vielleicht wird Morgenthaler gelegentlich ein entsprechendes Ergänzungsheft herausbringen (wozu Harnack schon viel Vorarbeit geleistet hat). Die Fachwelt wäre ihm dafür sicher sehr dankbar.

F. Mußner

F. Mußner

Eltester, Friedrich-Wilhelm: Eikon im Neuen Testament. — Berlin: Töpelmann.  
(1958). XVI. 166 S. (BZNW 23). brosch. 28.— DM.

Auch wenn Verfasser im Vorwort nicht Bultmann dankbar als seinen Lehrer nennen würde, könnte man dies bald an der für die Bultmannschule so bezeichnenden „motivkonstatierenden“ Methode erkennen, mit der hier ein wichtiger Begriff der paulinischen Theologie bearbeitet wird. Diese Methode geht im wesentlichen so vor, daß sie das Begriffsfeld einer Stelle (etwa in dem Christushymnus Kol 1,15 ff) ins Auge faßt, nach Analogien dazu in der vorausliegenden, gleichzeitigen und nachfolgenden (bis Plotin in der vorliegenden Arbeit) Religions- und Philosophiegeschichte sucht, dabei ein (meist mythologisches) „Schema“ entdeckt, das dann (oft postulatorisch) auch den Vorstellungshintergrund paulinischer Begriffe und Aussagen abgeben muß. Die paulinische Theologie wird so zum synkretistischen Sammelbecken beinahe der gesamten antiken Religionsgeschichte. So kann etwa Verfasser S. 139 sagen: „Es ist deutlich, daß Prädikate verschiedener Herkunft sich in der Gestalt des Christus von Col 1,15 vereinigen“, wie jüdische Sophialehre, die Gestalt des Alon-Urmenschen, der philonische Logos, stoische Tradition, der hermetische Alon usw. „Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Christus von Col 1,15 ff, dem philonischen Logos und dem hermetischen Alon liegen auf der Hand“ (S. 141); Col 1,15 zeige „daneben starken Einfluß der Anthroposvorstellung“ (S. 149), die allerdings bis jetzt niemand als schon für die Zeit des Paulus existent nachweisen konnte. Auch daß „die Vorstellung von Christus als dem Haupt des Kosmos . . . durch Col 2,10 gesichert“ sei (S. 139, Anm. 67), stimmt nicht; denn dort wird Christus als das (herrschaftliche) „Haupt jeder Herrschaft und Macht“ bezeichnet, nicht aber des Kosmos; ebenso wenig findet sich im Col-Brief (oder sonst irgendwo in den pin. Briefen) die Vorstellung, daß der Kosmos das Soma Christi sei (vgl. ebd.). Das sind alles gewaltsame Eintragungen aus dem oben genannten „Schema“. Im Ergebnis muß Verfasser doch wieder das meiste zurücknehmen, was er zuerst hineingelesen hat, weil die Eikonaussagen der Briefe keinen Anlaß dazu geben. Eine wirkliche Eikon-Theologie der pin. Schriften wird so trotz des umfassenden religionsgeschichtlichen Materials, dessen fleißige Bearbeitung selbstverständlich sehr anzuerkennen ist, nicht vorgelegt.

Elne saubere Methode faßt zunächst das ins Auge, was tatsächlich im Text eines Briefes zu lesen ist, analysiert diesen Text gründlich, fragt dann mit dem Blick auf das Ergebnis dieser Analyse: Wo finden sich die wirklichen Analogien zu den im Text sich zeigenden Vorstellungen? Weiter: In welchen christologischen Aussagen der apostolischen Kerygmas liegt es begründet, daß etwa die atl. Weisheitslehre „christologisch“ interpretiert werden konnte? Warum sieht man denn in Christus das sichtbar gewordene Bild des unsichtbaren Gottes oder den Logos? Wie hängt das mit seinem Selbstverständnis, seiner Offenbarungsfunktion und ihrer apostolischen Auslegung zusammen? Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden, in den Himmel aufzufahren und zum Throngenossen Gottes erhoben, wie die Apostel der Welt verkünden, dann mußte es notwendig zu einer „kosmischen“ Christologie kommen; ihre Begrifflichkeit und ihr Vorstellungsfeld waren durch die atl. Weisheitslehre schon bestens vorbereitet (vgl. etwa E. Schweizer, Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus: Evang. Theol. 1959, 65–70) und gewiß auch durch bestimmte Spekulationen der griechischen Philosophie. Dabei wird aber von der christlichen Interpretation alles unberücksichtigt gelassen oder abgestreift, was der Glaubensüberzeugung nicht entspricht und etwa mythologische Wucherung darstellt, die dann in der Gnosis ihre makabren Feste feiern wird.

F. Mußner

F. Mußner



# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen).

- Lexikon für Theologie und Kirche.** Begr. v. M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. Unter d. Protektorat v. Erzbisch. M. Buchberger u. Erzbisch. H. Schaufele hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. III. Band. — Freiburg: Herder 1959. 16 S., 134 Sp., 64 Bilder, 9 Karten. Subskr. Lw. 77 DM; Hld. 86 DM.

## PHILOSOPHIE

- Mathesius:** Weg zu Gott. Erlebnis eines Mathematikers. — Zürich u. Stuttgart: Rascher 1959. 272 S., 5 Tafeln. Lw. 17 DM.
- Welte, Bernhard:** Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung. — Basel-Freiburg-Wien: Herder 1959. (Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, Bd. 6) 56 S. brosch. 4 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Canisius, Petrus:** Briefe (Teilsausg., deutsch). Ausgew. u. hrsg. v. B. Schneider S.J. — Salzburg: Müller (1959). 320 S. (Reihe Wort und Antwort. Bd. 23) Lw. 14,70 DM.
- Fourrey, René:** Der Pfarrer von Ars. Das Leben des Heiligen auf Grund authentischer Zeugnisse. Mit Bildbiographie v. R. Perrin u. J. Servel. Ins Deutsche übertr. v. H. M. Reinhard u. K. A. Götz. — Heidelberg: Kerle 1959. 221 S., 115 Bilder. Lw. 24,80 DM.
- Heer, Friedrich:** Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters. — Frankfurt a. M.: Fischer 1959. 742 S. Lw. o. Pr.
- Jedin, Hubert:** Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. — Basel, Freiburg, Wien: Herder 1959. (Herder-Bücherei, Nr. 51). 142 S. kart. 2,20 DM.
- Klomp, Heinrich:** Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer. — Münster: Aschendorff (1959). 180 S. (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, H. 84) kart. 13,80 DM.
- Link, Ludwig:** Die Glocken des Mainzer Domes. Sonderdruck aus dem Mainzer Almanach 1959, 58–94. — Mainz: Verlag Druckhaus Schmidt & Co. 1959. brosch. o. Pr.
- Pfeilschifter, Georg:** Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernantia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520–1570. Band I 1520–1532. — Regensburg: Pustet 1959. XXXII, 670 S. Lw. 58 DM.
- Schulte, Raphaël O.S.B.:** Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre der frühmittelalterlichen Autoren über das eucharistische Opfer. — Münster: Aschendorff (1959) (Liturgiewissensch. Quellen u. Forschungen, H. 35). XVI, 198 S. kart. 17,80 DM.
- Wotho, Franz Joseph:** Carl Mosterts. Ein Leben für die Jugend. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1959). 114 S., 4 Abb. Lw. 6,80 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Baltensweiler, Heinrich:** Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte. — Zürich: Zwingli-Verl. 1959. (Abh. z. Theologie d. A u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, 33). 152 S. kart. 18 DM.
- Hessler, Bertram:** Die Bibel im Spannungsfeld der modernen Naturwissenschaft. — Werl: Coelde 1958. 84 S. geh. 1,20 DM.
- Robert, A., Feuillet, A.:** Introduction à la Bible. Tome II: Nouveau Testament. — Tournai: Desclée & Cie. 1959. XIX, 940 S. Lw. 2150 ffrs.
- Smend, Rudolf:** Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth. — Tübingen: Mohr 1959. VII, 80 S. (Beiträge z. Geschichte der Bibl. Exegese, hrsg. v. O. Cullmann .... Bd. 3). brosch. 8,80 DM.
- Wibbing, Siegfried:** Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte. — Berlin: Töpelmann 1959. XVI, 127 S. (Beihefte z. Zeitschr. f. d. Ntl Wissenschaft 25) brosch. 20 DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Bengsch, Alfred: Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus haereses“ des heiligen Irenäus von Lyon. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1957. XXIV, 243 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 3) kart. o. Pr.
- Fries, Albert: Die Gedanken des heiligen Albertus über die Gottesmutter. — Freiburg/Schweiz: Paulusverl. 1958. XI, 412 S. (Thomistische Studien, Bd. VII) brosch. 26 DM.
- Hoffmann, Gottfried: Die ökumenische Bewegung des Weltprotestantismus. Geschichte und Beurteilung. — Köln: Verl. Wort und Werk (1959). 60 S. brosch. 2,30 DM.
- D'Ormesson, Yolande: Veni Sancte Spiritus. Die schönsten Texte über den Heiligen Geist. Dt. Ausg. v. F. Rütsche. — Luzern: Räder & Cie. (1959). 331 S. Lw. 18 Fr/DM.
- Overhage, Paul: Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen. Einl. v. K. Rahner. — Basel, Freiburg, Wien: Herder 1959. (Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, Bd. 7) 108 S., 4 Bildtafeln, 5 Abb., brosch. 6,80 DM.
- Ratzinger, Joseph: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. — München und Zürich: Schnell & Steiner 1959. XXIV, 168 S. kart. 12 DM.
- Schäufel, Heribert: De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S.J. an Hand seines veröffentlichten und unveröffentlichten Schrifttums zsgst., hrsg., komm. und mit dem 1. Schema De Ecclesia Christi verglichen. — Freiburg: Herder 1959. XII, 483 S. Lw. 38,50 DM.
- Scheffczyk, Leo: Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1959. XXIV, 529 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 5) Zugl. Theol. Hab.-Schr. München 1957. brosch. o. Pr.
- Schlette, Heinz Robert: Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin. — München: Hueber 1959. XX, 226 S. (Münchener Theol. Studien, 1. Auftr. d. Theol. Fakultät hrsg. v. J. Pascher, K. Mörsdorf, H. Tüchle. II. system. Abt., 17. Bd.) brosch. 16 DM.
- Schmid, Heinrich: Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit. — Zürich: Zwingli-Verl. 1959. (Studien z. Dogmengeschichte u. system. Theologie, hrsg. v. F. Blanke, A. Rich, O. Weber, Bd. 12). 272 S. kart. 19 DM.
- Spindeler, Alois: Das 21. allgemeine Konzil. Wende oder Enttäuschung? — Köln: Verl. Wort und Werk. (1959) 71 S. brosch. 2,30 DM.
- Wolfer, M. Vianney, O.C.S.O.: The prayer of Christ according to the teaching of St. Thomas. — Washington: The Catholic University of America Press 1958. (Teildruck einer theol. Diss.) 64 S. kart. 1,5 Dollar.

## KIRCHENRECHT UND MORALTHEOLOGIE

- Eichmann, Eduard — Mörsdorf, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. I. Band: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht. 9. verb. Aufl. — München, Paderborn, Wien: Schöningh 1959. 569 S. brosch. 22 DM; Lw. 26 DM; Theol. Ausg. 22,50 DM.
- Exeler, Adolf: Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788—1865). — Basel, Freiburg, Wien: Herder 1959. XVI, 317 S. Lw. 21,80 DM.
- Hornef, Josef: Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? — Wien: Seelsorgerverlag Herder (1959). 192 S. brosch. 6,80 DM.
- Schmeing, Clemens O.S.B.: Studien zur „Ethica Christiana“ Maurus von Schenkls O.S.B. und ihre Quellen. — Regensburg: Pustet 1959. 172 S. (Studien z. Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 6) kart. 12 DM.
- Weber, Wilhelm: Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt u. Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina S.J., 1525—1600. — Münster: Aschendorff (1959). 218 S. (Schriften des Instituts für christl. Sozialwiss. d. Westf. Wilhelms-Univ. Münster, Bd. 7) kart. 14,80 DM; geb. 16,80 DM.

## HOMILETIK UND ASZETIK

- Brummet, Jakob: Unterpand künftiger Herrlichkeit. Predigtentwürfe. — München: Pfeiffer (1959). 352 S. kart. 8,50 DM.
- Goebel, Bernardin, OFM Cap.: Mit Franziskus vor Gott. Betrachtungen zur Gestaltung des franziskanischen Lebens. VIII: Festbetrachtungen für Januar bis April; IX: Festbetrachtungen für Mai bis August. — Werl: Coelde 1958 u. 1959. 154 u. 192 S. Lw. je 9,60 DM.
- Podhradsky, Gerhard: Das Wort vom neuen Leben. Stimmen der Väter zum Kirchenjahr. — Wien: Herder (1959). 130 S. Lw. 9,80 DM.
- Wick, Reinhold: Franziskus in der Großstadt. Erkenntnisse und Erfahrungen einer 17jährigen Hausmissionstätigkeit. — Werl: Coelde (o. J.) 208 S. kart. 2,50 DM.



1959 beginnen wieder zu erscheinen

## **Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens**

Begründet von Ildefons Herwegen OSB, Abt von Maria-Laach, Weitergeführt und herausgegeben von P. Dr. Stephanus Hilpisch und P. Dr. Emmanuel v. Severus, Benediktinern der Abtei Maria-Laach.

Das Aufgabengebiet dieser 1912 gegründeten und 1941 zum Stillstand gekommenen Reihe wird auch nach ihrer Wiedereröffnung das gleiche sein wie bisher: Quellen und Forschungen aus der Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens zu veröffentlichen. Dem weitgesteckten Programm der Sammlung sollen auch fernerhin keine allzu engen Grenzen gezogen werden — d. h. ordensgeschichtliche Studien sollen ebenso wie ordensrechtliche betrieben, textkritische und Überlieferungsgeschichtliche Probleme behandelt werden, nicht zuletzt sollen auch die Theologie des Mönchtums und die großen Persönlichkeiten ihrer Träger berücksichtigt werden wie die klösterliche Kunst.

Als 23. Heft liegt bereits vor

## **Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti**

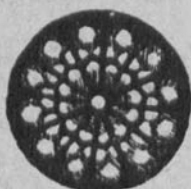
Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare. Von P. Wolfgang Hainer OSB. XX und 158 Seiten, 2 Tafeln, 9 Beilagen, kart. 19,80 DM.

In dieser Arbeit werden die Handschriften des ungedruckten Basilius-Kommentares erstmals in ihrem ganzen Umfange auf ihr Verhältnis zu zwei verwandten Kommentaren untersucht, die bis jetzt Paulus Diaconus und Hildemar zugeschrieben wurden. Das Ergebnis ist überraschend, gelingt es doch dem Verfasser, in minutiöser Kleinarbeit den Nachweis zu liefern, daß Paulus Diaconus als Verfasser des ihm zugeschriebenen Kommentares ausscheidet und die gedruckte Version des Hildemar nicht authentisch, sondern bereits eine Bearbeitung ist. Diese drei Kommentare sind demnach als drei Redaktionen der von Hildemar mündlich vorgetragenen Erklärungen anzusehen. Das hat seine Bedeutung für die Geschichte des benediktinischen Mönchtums in karolingischer Zeit, besonders wird die Tätigkeit Benedikts von Aniane neu beleuchtet. Der Verfasser bietet überdies erstmalig eine Zusammenfassung sämtlicher Handschriften der drei Gruppen und ediert auch die Eigentexte des sogenannten Basilius, die für den Liturgiker wie für den Kulturhistoriker manche Einzelheit aus dem monastischen Leben bieten.

Bezug durch jede Buchhandlung

**VERLAG ASCHENDORFF · MÜNSTER/WESTF.**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

## J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

**Kath. Theologie  
und Liturgik**

**Andenken · Bücher · Schriften**  
an die Wallfahrt zum  
**Heiligen Rock**

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**

**R. Lentzen-Deis**

K.-G.

**Bernkastel-Kues**

an der Mosel

Mehweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mehweine

## NEUERSCHEINUNGEN

### *Trier - nördlichster Süden*

Ein Bildband

von Ignaz Kessler und Friedel Thörnig

57 meist großformatige Aufnahmen  
kart. 4,80 DM; Ganzleinen 6,80 DM

### *Rom des Nordens*

Trierer Bauwerke:

Porta Nigra, Basilika, Dom und Liebfrauen

Von Bernhard Rübenach

100 Seiten, 4 Tafeln, kart. 3,80 DM

Durch alle Buchhandlungen

**Paulinus-Verlag Trier**



DZ IHB

Biblische Seminar  
26. NOV. 19  
Tradition

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

68. JAHRGANG PASTOR BONUS

1959 HEFT 6

## INHALT

*Joseph Coppens, Löwen*

Das prophetische Argument in der Apologetik Pascals

*Otto Semmelroth, Frankfurt a. M.*

Das Christusereignis und unser Heil

*Johannes Rausch, Trier*

Die Grundlegung der kindlichen Religiosität

## BERICHTE

*Johannes Madey, Limburg/Lahn*

Theologisches Forschen in Polen

*Heinrich Groß, Trier*

Internationaler Kongreß der Alttestamentler

*Wilhelm Breuning, Trier*

Philosophische Anregungen für die Dogmatik

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER

## Neuerscheinung!

WILHELM BREUNING

### *Fall und Erhebung des Menschen nach Ulrich von Straßburg*

(Trierer Theologische Studien Bd. 10)

gr. 8<sup>o</sup> XVI u. 272 S., kart. 23,80 DM

In seiner theologischen Dissertation untersucht der Trierer Dogmatik-Dozent eingehend die Lehrmeinung eines der interessantesten Hochscholastiker zu den Fragen des Urstands und vergleicht sie mit den Auffassungen anderer Theologen, insbesondere Augustins, des Lombarden, Alberts, Thomas' und Bonaventuras. Wichtig ist das Buch auch wegen der erstmaligen kritischen Edition des 6. Buches der bisher nur handschriftlich vorliegenden Summa Ulrichs.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS - VERLAG TRIER

## *Loewenberg'sche Buchhandlung*

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Das prophetische Argument in der Apologetik Pascals<sup>1</sup>

Von Professor Joseph Coppens, Löwen (Belgien)

Seit den ersten christlichen Jahrzehnten wurde in der *Demonstratio Christiana* auf das Argument der atl Prophezeiungen großes Gewicht gelegt. Christus hat dieses Argument benutzt. Nicht nur fühlte er sich als Prophet und weckte bei seinen Zuhörern den Eindruck, daß er sogar der Prophet  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\lambda\chi\omicron\gamma\eta\nu$  sei, den man für die messianische Zeit erwartete. Auch berief er sich auf atl Texte, um zu beweisen, daß er der Messias und der Heiland sei, der von den Propheten vorausgesagt wurde. Es möge ein Hinweis auf Lk 24, 27 genügen: „Underfing mit Moses an und mit allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift über ihn (geschrieben steht)“, oder auf Joh 5, 39: „Ihr durchforscht die (heiligen) Schriften, da ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben. Auch jene sind's, die für mich zeugen.“

Dieses Argument zu verwenden, war früher keine zu große Schwierigkeit für Schriftsteller, die sich auf eine typologische oder allegorische, jedenfalls auf keine literar-kritische Exegese beriefen. Ganz verschieden ist unsere Lage. Heute können wir nur auf dem Wege einer kritischen Auseinandersetzung mit den atl Texten einen für unsere Zeitgenossen in etwa überzeugenden Beweisgang aufbauen<sup>2</sup>.

Der bekannte und große französische Apologet Pascal, der noch immer die Aufmerksamkeit der Philosophen und Kulturhistoriker auf seine Person und seine Arbeit lenkt, pflegte selbstverständlich nicht die Literarkritik. Jedoch ist er einer der ersten, der mit Scharfsinn die Schwierigkeiten des Problems wahrgenommen hat. Er machte einen Anfang, die Argumentation gründlich zu prüfen und wollte sie auf soliden Grundfesten aufbauen, so daß sie den Rationalisten seiner Zeit unanfechtbar sein sollte.

<sup>1</sup> Vortrag gehalten in Trier an der Theologischen Fakultät — Zur Bibliographie vgl. J. Coppens, *L'argument des Prophéties messianiques selon les „Pensées“ de Pascal*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 1946, Bd. XXII, S. 337—361.

<sup>2</sup> Vgl. L. Cerfaux - J. Coppens - R. de Langhe - V. de Leeuw - A. Descamps - J. Gibley - B. Rigaux, *L'attente du Messie*, in *Recherches Bibliques*, I, Bruges-Paris, 1954. — J. Coppens, *De Messiaanse Verwachting in het Psalmboek*, in *Meded. Kon. VI. Academie voor Wet., Lett. en Schone Kunsten van België*, XVII, 5, Brussel, 1955. — H. Groß, *Weltherrschaft als religiöse Idee*, in *Bonner Biblische Beiträge*, Bonn, 1953. — H. Groß, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, in *Trierer Theologische Studien*, VII, Trier, 1956. — In beiden letzten Arbeiten findet man eine ausführliche Bibliographie.

Die Beweisführung von Pascal wurde von Lagrange und neuerlich von Dubarle gründlich analysiert<sup>3</sup>. Seitdem auch wir den Schriften des Apologeten eine Untersuchung widmeten<sup>4</sup>, haben zwei französische Publikationen Pascals Methode und Beweise aufs neue geprüft. Es sind: Jeanne Russier, *La Foi selon Pascal*, in *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*, 2 Bde, Paris, 1949, und Roger-E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal. Étude critique*, *ibid.*, Paris, 1958. Deswegen wird es nützlich und von aktuellem Interesse sein, im Lichte dieser zwei neuen Arbeiten Pascals System ein zweites Mal zu untersuchen und die Frage zu stellen, ob und wie wir seine Beweise kritisch verbessern und fortführen sollen<sup>5</sup>.

## I

Wir wollen gleich am Anfang dieser Untersuchung die Bedingungen bestimmen, die man zu fordern berechtigt ist, um tatsächlich von einer Prophezeiung sprechen zu können. Roger Lacombe, der Pascal kritisch gegenübersteht, formuliert sie auf folgende Weise. Um von einer Weissagung und von ihrer Erfüllung sprechen zu dürfen, sind folgende Bedingungen aufzustellen:

1. daß das Ereignis im voraus angekündigt wird;
2. daß zwischen dem Ereignis und der Weissagung hinreichende Ähnlichkeit besteht;
3. daß zur Zeit, in der es prophezeit wurde, das Ereignis nicht vorausgesehen werden konnte;
4. daß zur Zeit, wo das Ereignis in Erfüllung ging, es weder durch künstliche, artifizielle Nachahmung zum Dasein kommen konnte, noch daß die Gleichheit des Ereignisses mit der Weissagung durch Zufall, zufälliges Zusammentreffen, erklärt werden kann.

Die zwei letzten Bedingungen wird man als gegeben ansehen können, wenn einerseits die Weissagung der Mentalität, den Hoffnungen, den Erwartungen der Zeit, in der der Prophet lebte, fremd ist, und anderer-

<sup>3</sup> M.-J. Lagrange, *Pascal et les Prophéties messianiques*, in *Rev. Bibl.*, 1906, nouv. sér., Bd. III, S. 533—556. — A.-M. Dubarle, *Pascal et l'interprétation de l'Écriture*, in *Les Sciences Philosophiques et Théologiques* (Le Saulchoir), 1941—1942, Bd. II, S. 346—379.

<sup>4</sup> *L'Argument des Prophéties messianiques selon les „Pensées“ de Pascal*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 1946, Bd. XXII, S. 337—361. Sonderdruck in *Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament*, fasc. 19. Louvain-Bruges, 1946.

<sup>5</sup> Wir benützen für die Verweise auf Pascal folgende zwei Ausgaben: *Pensées de Pascal. Texte de l'édition Brunschvicg*, in *Classiques Garnier*, Paris, 1925. — Z. Tourneur, *Pensées de Pascal. Édition paléographique*, in *Bibliothèque des Textes Philosophiques*, Paris, 1942.



seits jedoch das Zukünftige mit vielen, einzelnen, genauen Zügen bekannt gemacht wird. Im ersten Falle konnte die Zeitgeschichte dem Prophet nicht die Elemente der Weissagung bieten. Im zweiten Falle ist Erfüllung durch Zufall ausgeschlossen und ist niemand imstande, durch eigene Anstrengung die Umstände und die Zeitwende so zu beherrschen, daß er das in der Weissagung so vielfältig Versprochene zur Erfüllung führen konnte.

*Ad melius esse*, zum „besseren Sein“ der Weissagung, nicht zu ihrem Wesen, gehört, daß sie wiederholt wurde, daß andere Weissagungen sie ergänzen, und daß die verschiedenen Texte, einmal zusammengesetzt, ein harmonisches Gebilde darstellen.

Dagegen soll man nicht fordern, daß das Ereignis auf übernatürliche Weise zustande kam. Es ist kein Einwand gegen die Prophezeiung, wenn man zeigen kann, wie natürliche Faktoren das Ereignis vorbereitet haben, jedenfalls unter der Bedingung, daß man diese Faktoren und ihren Einfluß auf die Geschichte nicht vorhersehen konnte, was der Fall ist, wenn — wie Léonce de Grandmaison notiert — freie Ursachen einen Anteil an der Verwirklichung haben<sup>6</sup>.

Die Erfüllung braucht auch nicht mit wunderbaren Zügen zu geschehen, mit etwas Außerordentlichem, beziehungsweise mit Wundern gezeichnet und ausgezeichnet zu werden. Wenn ein Wunder die Erfüllung begleitet, ist dieses ein *Signum*, ein Gotteszeichen an sich, das man von dem Zeichen der Prophezeiung unterscheiden kann und soll.

## II

Wie steht es nun mit der Anerkennung und der Erfüllung dieser Bedingungen nach der Apologetik des Pascal?

Daß es im Alten Testamente Weissagungen, oder, kritischer gesagt, Texte, welche sich als solche anmelden, gibt, brauchte Pascal nicht zu beweisen. Niemand zweifelte daran. Auch heute ist jeder Zweifel daran überflüssig.

Daß diese Texte zeitlich hinreichend von ihrer eventuellen Erfüllung getrennt sind, um als Voraussage zu gelten, war selbstverständlich für den französischen Apologeten; und das gilt heute auch für uns. Das letzte prophetische Buch, das Buch Daniel, auch wenn wir seine endgültige Re-

---

<sup>6</sup> Vgl. für die Problemstellung in der antimodernistischen Literatur: L. de Grandmaison, *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, 3. Aufl., 2 Bde., Paris, 1928. — Vgl. für die Bedingungen, die zu einer gültigen und beweiskräftigen Prophezeiung nötig sind: L. de Grandmaison, *op. cit.*, I, 271—272, 273—274, 278—279, 319—320; II, S. 246—255. — R.-E. Lacombe, *op. cit.*, S. 229—230, 253—262.

daktion heute mit den meisten katholischen Exegeten, zum Beispiel H. Junker, in das Zeitalter der Makkabäer verlegen, bleibt genügend vom Zeitalter Christi entfernt, um Träger echter Weissagungen zu sein<sup>7</sup>.

Die große Schwierigkeit, für Pascal wie für uns, war, zu beweisen, daß Weissagung und Erfüllung einander entsprechen.

Hier meinte Pascal einen Unterschied machen zu können. Er glaubte die chronologischen Weissagungen absondern zu können, um für sie und für sie allein eine vollständige Klarheit und Erfüllung anzuerkennen: *Le temps clairement — La manière obscurément!*<sup>8</sup>

Gibt es jedoch solche Prophezeiungen im AT? Pascal verwies auf drei chronologische Prophezeiungen. Nach Gen 49, 10 sollte der Messias aus dem Stamm Juda geboren werden, wenn es in Israel keinen König mehr gab; und nach Os 3, 4 würde es eine lange Zwischenzeit zwischen dem Aufhören des Königtums und dem Kommen des Messias geben. Die 2. Prophezeiung Agg 2, 9 kündigt, daß vor der Zerstörung des 2. Tempels der Messias kommen wird. Die 3. und letzte Prophezeiung Dan 7, 13 f. 27 kündigt die Verwirklichung des messianischen Reiches an, wenn das vierte profane Reich, das griechische, gekommen ist.

Diese drei chronologischen Data müßten gleichzeitig verwirklicht wer- schden, und nach Pascal geschah es so in der Tat<sup>9</sup>. Aber in der *Pensée* (Brunschvicg) Nr. 723 muß der Apologet selbst zugeben, daß Daniel nicht mit Sicherheit den genauen Zeitpunkt des Kommens des Messias andeutet: *«Les septante semaines de Daniel sont équivoques pour le terme du commencement, à cause des termes de la prophétie; et pour le terme de la fin à cause des diversités des chronologistes. Mais toute cette différence ne va qu'à deux cents ans.»*<sup>10</sup>

Man kann nur die Vorsicht Pascals in seiner Verwendung der danielischen Weissagung bewundern. Nach der Meinung der heutigen Exegese sollte unsere Behutsamkeit noch größer sein, da die Prophezeiungen Daniels fast allgemein auf die Epoche der Makkabäer gedeutet werden. Mit der Weissagung Jakobs ist nicht viel anzufangen. Vielleicht gibt der Text des Propheten Aggäus uns noch eine Stütze, wenigstens unter der

<sup>7</sup> H. Junker, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel, Bonn, 1932. — H. Lusseau, Daniel, dans Introduction à la Bible, Bd. I, S. 695—707. — H. H. Rowley, The Unity of the Book of Daniel, in The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, S. 225—268, London 1952. — L. Dequeker, Wereldrijken en Godsrijk in Daniël II en VII. Status quaestionis en exegetisch onderzoek. (Dissertatio lovaniensis). Leuven, 1959. In-8, X—213 S.

<sup>8</sup> Brunschvicg, Nr. 572; Tourneur, S. 324.

<sup>9</sup> Brunschvicg, Nr. 738; Tourneur, S. 287.

<sup>10</sup> Brunschvicg, Nr. 723; Tourneur, S. 287—288.

Bedingung, daß man den *Kabôd* geistlich versteht und den Tempel des Herodes nicht als ein neues Bauwerk, sondern als die Fortsetzung des zweiten Tempels würdigt. Th. Chary geht diesen Weg und erklärt, daß Aggäus' Weissagungen erfüllt wurden<sup>11</sup>.

Also im ganzen können wir Pascal nicht beistimmen, wenn er diesen drei chronologischen Voraussagen das außerordentliche Gewicht beilegte, von dem wir gehört haben. Hat jedoch der Apologet keine andere, besondere Prophezeiung im AT erkannt, welche im Neuen realisiert wurde?

Jawohl, aber er unterließ es, oder, was wahrscheinlicher ist, er fand keine Zeit und keine Gelegenheit, diese Argumente vollständig zu entwickeln. Fragen wir nach der Art dieser Argumente, so können wir folgende Hauptgedanken herausstellen.

1. sammelt Pascal eine Reihe Texte, welche die göttliche Reprobation des jüdischen Volkes und als Konsequenz davon die Berufung der heidnischen Völker zur neuen sittlichen und religiösen Heilsökonomie ankündigen. 2. entdeckt er in manchen Weissagungen des Alten Bundes Einzelheiten des Lebens Jesu<sup>12</sup>. 3. lenkt er seine besondere Aufmerksamkeit auf die Ebed-Jahweh-Lieder, und in diesen, sowie auch in Zach 12, 10, findet er das Leiden unseres Heilandes angedeutet<sup>13</sup>.

Nicht alles, was auf diese dreifache Weise durch Pascal herangezogen ist, können wir als endgültige Prophezeiung würdigen. Jedoch gibt es da Elemente, welchen bleibender Wert zukommt. Speziell das Gesamtbild der Verwerfung des Alten Bundes und seiner Ersetzung durch eine neue Heilsökonomie, zu welcher die Heiden berufen werden, ist eine prophetische Tatsache, die auch heute, selbst auf kritisch geschulte Exegeten, tiefen Eindruck macht.

### III

Hier jedoch begegnete Pascal — und uns ebenso — die größte Schwierigkeit. Die Übereinstimmung zwischen Weissagung und Wirklichkeit ist nicht total. Sie geschieht nur teilweise. Nebst durchschlagenden und zutreffenden Ähnlichkeiten gibt es große Differenzen. Es fällt auf, daß viele Erwartungen nie erfüllt worden sind. Das zu erklären, wurde eine der besonderen Aufgaben des französischen Apologeten. Auch wir sind an diesem Problem zumeist interessiert. Deshalb wollen wir untersuchen, in welchem Maße es Pascal gelungen ist, das Rätsel zu lösen.

<sup>11</sup> Th. Chary, *Les Prophètes et le Culte à partir de l'Exil*, in *Bibliothèque de Théologie, Série II*, vol. 3, Paris-Tournai, 1955.

<sup>12</sup> Reprobation des jüdischen Volkes; Berufung der heidnischen Völker: Brunschvicg, 713, 715, 726, 735. — Einzelheiten des Leidens Jesu: Brunschvicg, Nr. 727.

<sup>13</sup> Brunschvicg, Nr. 726, 727, 736; Tourneur, S. 88, 339.

Der Apologet schlägt eine sehr radikale Lösung vor. Er meint, daß nur die Weissagung von materiellen Gütern nicht Wirklichkeit geworden ist; und er glaubt, daß diese Nichterfüllung keinen wahren Einwand darstellt, da die Heilige Schrift einen doppelten Sinn hat, einen materiellen und einen spirituellen, und daß nur der letzte in den Prophezeiungen von materiellen Gütern durch Gott beabsichtigt wurde.

Wie konnte Pascal diese radikale und paradoxe These beweisen? Folgende Argumente werden vorgelegt:

1. beruft sich Pascal auf ein *argumentum ad hominem*: die Juden — und Pascal stützt sich dabei auf *Pugio fidei* von Raymund Martin, O. P. — erkennen das Dasein des spirituellen Sinnes<sup>14</sup>.

2. bringt Pascal verschiedene Argumente *a priori* vor: allein der geistliche Sinn ist Gottes würdig; ja, nur ein geistiger und zugleich verborgener Sinn ist in Übereinstimmung: a mit der Natur Gottes, welche selbst verborgen ist<sup>15</sup>; b mit dem fundamentalen Gesetz der Heilsökonomie, das fleischlichen Menschen Gnadenerweisung abspricht<sup>16</sup>; c mit dem Auftrage, welcher dem jüdischen Volke zugewiesen wurde, das heißt, die Offenbarung treu und unverfälscht zu überliefern. Dies konnten die Juden nur vollbringen, wenn sie die Botschaft nicht verstanden<sup>17</sup>; d mit der Natur der ganzen alttestamentlichen Heilsökonomie; da die ganze Heilsökonomie, die in dem Gesetze des Moses gipfelt, zufolge Pascal nur figurativen Hinweis besitzt<sup>18</sup>.

3. können wir bei Pascal auch auf einzelne *aposteriori*-Überlegungen hinweisen, die einer literar-kritischen Untersuchung näherkommen. Die prophetischen Aussagen besitzen einen geheimen Sinn, da die Propheten Verborgenes aussprechen und sich dessen bewußt sind<sup>19</sup>. Dieser verborgene Sinn ihrer Wörter ist genau der geistige Sinn, da die hochgestimmte ethische und religiöse Inspiration dieser Männer einen solchen Sinn postuliert<sup>20</sup>, und da man ihre Aussagen, die teilweise materiell,

---

<sup>14</sup> Brunschvicg, Nr. 642; Tourneur, S. 266—267. — Vgl. *Pugio christianorum ad impiorum perfidiam iugulandam et maxime Iudaeorum*, 1. Aufl., Paris, 1561. Vgl. R.-E. Lacombe, op. cit., S. 225.

<sup>15</sup> Brunschvicg, Nr. 659; Tourneur, S. 350. Vgl. R.-E. Lacombe, S. 226; J. Coppens, *L'argument*, S. 346.

<sup>16</sup> Brunschvicg, Nr. 670; Tourneur, 264—265. Vgl. mehrere andere Fragmente, zum Beispiel Brunschvicg, Nr. 662, 663.

<sup>17</sup> Brunschvicg, Nr. 571; Tourneur, S. 351.

<sup>18</sup> R.-E. Lacombe, op. cit., S. 238—240.

<sup>19</sup> Brunschvicg, Nr. 687; Tourneur, 265.

<sup>20</sup> J. Coppens, art. cit., S. 341—342. — Vgl. Brunschvicg, Nr. 659; Tourneur, S. 350.



teilweise spirituell sind, nur richtig miteinander in Einklang bringen kann, wenn man den Vorrang des geistigen Sinnes anerkennt<sup>21</sup>.

Pascal gibt noch einen tieferen Grund für die Einheit beider Testamente und den Vorrang des geistigen Sinnes an, nämlich die Gottesliebe, die *caritas*. Nur göttliche Liebe, nur die *caritas*, kann als letzter Grund und Inhalt der Offenbarung aufgefaßt werden. Sie wird durch das Herz, „*le Cœur*“, das spezielle Erkenntnisorgan bei Pascal, außerordentlich gewürdigt, in etwa intuitiv erfaßt als das wahre, substanzielle Bindeglied beider Testamente. Diese Erwägung ist jedoch wenig beweiskräftig, da sie nicht einer literarkritischen Untersuchung, sondern einer a-prioristischen Anschauung über das Wesen der Offenbarung entnommen ist<sup>22</sup>.

Vielleicht stellt man die Frage, ob der Apologet nicht etwa folgende Überlegungen angestellt hat. Eine Erfüllung, die die Prophezeiung auf eine die Voraussagung übertreffende und übersteigende Weise und in einer auf die Intentionen und die Vollkommenheiten Gottes antwortenden Richtung verwirklicht, darf doch als eine zutreffende angesehen werden. Das *melius esse* der Erfüllung läßt doch die Tatsache, daß es um eine Erfüllung geht, das *esse* der Prophezeiung nicht hinfällig werden.

Wir können dieser letzten Beweisführung zum Teil zustimmen. Jedoch, da in solchem Falle die genaue Korrespondenz zwischen Weissagung und Geschehnis fehlt, ist man nicht mehr in der Lage, eine Beweisführung vom prophetischen Standpunkt her aufzubauen, und man soll das *signum* mehr in dem Wunderbaren, dem Außerordentlichen der Erfüllung suchen und finden.

Von den übrigen oben erwähnten Argumenten Pascals sind die meisten hinfällig. Wenn das ganze Alte Testament *figurativ* ist und wenn die Juden bis Christus zu warten hatten, um den Schlüssel dazu zu bekommen, dann wird das AT, wie Professor Lacombe sagt, *un monstrueux malentendu*<sup>23</sup>.

Wenn andererseits gefordert ist, daß die Juden das AT nicht verstehen sollten, um treue Zeugen und Tradenten zu sein, müßte man dasselbe nicht auch von den Aposteln verlangen? Das würde aber zu einer absurden Schlußfolgerung führen!

Es ist außerdem falsch zu behaupten, daß das ganze AT *figurativ* zu verstehen ist. Selbst Pascal kennt materielle Weissagungen und Aussagen,

---

<sup>21</sup> Vgl. Brunschvicg, Nr. 659; Tourneur, S. 350. — Brunschvicg, Nr. 684; Tourneur, S. 258. Vgl. R.-E. Lacombe, op. cit., S. 250.

<sup>22</sup> Brunschvicg, Nr. 675. — Vgl. R.-E. Lacombe, op. cit., S. 258–259. Vgl. Brunschvicg, Nr. 280, 571; Tourneur, S. 296, 351.

<sup>23</sup> R.-E. Lacombe, op. cit., S. 246.

die im materiellen Sinne zu verstehen sind und denen eine heilsgeschichtliche Bedeutung mit vollem Rechte zugesprochen wird<sup>24</sup>.

#### IV

Wir müssen also nach anderen Wegen suchen, um die Nichterfüllung mancher materieller Weissagungen zu erklären und zu zeigen, daß das Argument aus der Prophetie sich auch behauptet, wenn wir nur eine substantielle Übereinstimmung anerkennen können.

Vorerst könnte Pascal von bedingten Weissagungen sprechen. Die große Bedingung, nämlich die Treue des jüdischen Volkes, wurde nicht realisiert, und so konnte Gott seine Verheißung und sein Wort nicht halten. Tatsächlich hat Pascal diese Idee nicht oder nur wenig entwickelt. Sie ist außerdem, von wenigen Fällen abgesehen, unzureichend.

Eine gründlichere Erwägung unterscheidet zwischen zwei Phasen in der Erfüllung: eine vorbereitende diesseitige Phase des eschatologischen Reiches Gottes und eine endgültige, ewige, dauernde, jenseitige. Diesen Unterschied macht Pascal selbst: *Les prophéties qui prédisent le temps ne prédisent (le Messie) que maître des Gentils et souffrant, et non dans les nuées, ni juge. Et celles qui le représentent ainsi, jugeant et glorieux, ne marquent point le temps*<sup>25</sup>. Dieser Unterschied ist wertvoll und gibt teilweise eine Lösung.

Ein 3. Versuch löst ebenso nur teilweise die Schwierigkeiten auf. Er legt den Akzent auf die notwendige Anpassung der Propheten an die Mentalität ihrer Epoche. Psychologisch war es den Propheten nicht möglich, die Zukunft in ihren eigenen Farben zu schildern. Selbst wenn es ihnen möglich gewesen wäre, Gott würde sie dazu nicht befähigt haben. Dies hätte zur notwendigen Folge gehabt, daß die Zuhörer den Propheten nicht verstanden hätten. Sobald der Prophet sich dessen bewußt ist, daß er nicht in adäquaten Begriffen von der Zukunft spricht, gibt es für die Irrtumslosigkeit keine Schwierigkeit mehr. Daß er sich dieser Inadäquation bewußt war, wird mehrmals der Fall gewesen sein, besonders wenn der Prophet auf eine solche paradoxale oder hyperbolische Weise redet, daß seine Absicht, in Figuren zu sprechen, deutlich wird. Auch für den Fall, daß er sich der Inadäquation nicht bewußt war, entfällt die Schwierigkeit, wenn man folgenden zwei Faktoren genügend Rechnung trägt: 1. daß zur Zeit seines Sprechens die Heilsgeschichte noch zum großen Teil materiell aufgefaßt wurde, 2. daß das Ziel seiner Rede sich nicht auf die

---

<sup>24</sup> Brunschvicg, Nr. 648; Tourneur, S. 257. — Brunschvicg, Nr. 649; Tourneur, S. 257. — Brunschvicg, Nr. 650; Tourneur, S. 248. — Brunschvicg, 711; Tourneur, S. 326.

<sup>25</sup> Brunschvicg, Nr. 727; Tourneur, S. 339.

materielle Beschreibung der zukünftigen göttlichen Herrschaft beschränkte, doch diese an und für sich ins Auge faßte. Pascal hat diesen 3. Lösungsversuch nicht explicit vorgetragen. Doch man findet in den oben angegebenen *aposteriori*-Beweisen einzelne Anspielungen darauf<sup>26</sup>.

Es bleibt ein 4. Lösungsversuch: man kann die Ähnlichkeit zwischen Weissagung und Erfüllung nicht suchen, ohne das Alte Testament als ein sich in Entwicklung befindendes Ganzes zu betrachten. Die atl Offenbarung war im Zustand beständiger Entwicklung. Jeder neue Prophet machte, so kann man sagen, eine *relecture*, eine neue und verbesserte Ausgabe der Aussagen seiner Vorgänger<sup>27</sup>. Man wird also die bleibende Substanz des Alten Testaments nur in den von uns sogenannten Konstanten suchen, das heißt, in den immer wieder aufgenommenen und fortgesetzten Lehren der Offenbarung, besonders wie sie in ihrer letzten *relecture* uns entgegentreten. Nun aber wissen wir, daß diese *relecture* in den Ebed-Jahweh-Liedern<sup>28</sup> und im Buche Daniel zu finden ist<sup>29</sup>. Trifft dieses zu, so spitzt sich die Heilserwartung des Alten Testaments zu auf das Kommen des Gottesreiches und auf die Vermittlung eines Gottgesandten, der hauptsächlich und in letzter Instanz als ein Prophet geschildert wird. Diese neue Einsicht in die atl prophetische Offenbarung hat Pascal nicht gespürt. Das ist ein Ertrag der neuzeitlichen Exegese<sup>30</sup>.

## V

Es gibt noch zwei andere, in unseren Tagen hochgeschätzte Auffassungen, die Pascal vage geahnt hat. Wir können sie auf folgende Weise formulieren: eine Weissagung wird erst hinreichend klar, wenn sie verwirklicht ist; und auch dann braucht man noch immer den Glauben, um die Erfüllung genau zu durchschauen und die Richtigkeit der Weissagung

<sup>26</sup> Vgl. Anmerkungen 19, 20, 21.

<sup>27</sup> Das Prinzip der „*Relecture*“ als exegetisches Hilfsmittel wurde besonders von A. Gelin vorgeschlagen und entwickelt: vgl. A. Gelin, *La question des „relectures“ bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante*, in *Sacra Pagina. Actes du Congrès International Catholique des Sciences Bibliques*, Bd. I. Gembloux, 1959. Das gleiche Problem hat dort auch von anderer Sicht her H. Groß unter dem Titel: „Motivtransposition als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im Alten Testament“ behandelt.

<sup>28</sup> J. Coppens, *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme*, in *Sacra Pagina. Actes du Congrès International Catholique des Sciences Bibliques*, Bd. I. Gembloux, 1959.

<sup>29</sup> Im Buche Daniel mischen sich prophetische, sapientiale, apokalyptische Strömungen. Die Menschensohn-Gestalt ist eine „*Relecture*“ der früheren Soter-Gestalten.

<sup>30</sup> Die prophetischen Züge äußern sich vor allem in der Figur des Ebed-Jahweh. Das Gottesreich findet seinen Ausdruck in der transzendenten Menschensohn-Figur.

zu prüfen. «On n'entend les prophéties que quand on voit les choses arrivées.»<sup>31</sup> «Beau de voir par les yeux de la foi l'histoire d'Hérode, de César.»<sup>32</sup> «Qu'il est beau de voir, par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode, agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Evangile.»<sup>33</sup>

Diese beiden Leitgedanken wurden, wie wir es schon in einem früheren Artikel gezeigt haben, besonders durch l'abbé de Broglie aufgenommen und entwickelt<sup>34</sup>. Außerdem hat der Ausdruck: *les yeux de la foi* in der französischen Apologetik eine große Bedeutung erlangt. Beide Leitgedanken haben dazu beigetragen, die Theorie vom „Vollsinn“, die heute viele Exegeten sich zu eigen machen und von der wir mit Henri Monnier nur sagen können: «C'est mon opinion et je la partage», in Fluß zu bringen<sup>35</sup>.

Wie sollen wir am Ende dieser Untersuchung einen Gesamteindruck formulieren? Wir können Pascal das Verdienst nicht absprechen, das Argument der Prophezeiung scharf ins Auge gefaßt zu haben. 2. durch seine Erwägungen hat er die Exegeten auf die Schwierigkeiten dieser Argumentation aufmerksam gemacht. Und 3. er hat bisweilen klar gesehen, daß *la transformation spirituelle de l'humanité* die Hauptsache, ja genau das Hauptobjekt war, das von Gott beabsichtigt und realisiert wurde<sup>36</sup>. Jedoch kann man nicht, Jeanne Russier folgend, behaupten, daß der Apologet nicht in einen *circulus vitiosus* verfällt, wenn er die vielen schwierigen Details der Prophezeiungen nur im geistlichen Sinne als Figuren interpretiert, selbst wenn wir Russier zugeben, daß Pascal die Figuren nicht im biblischen-theologischen, sondern nur im literarischen Sinne verwendet<sup>37</sup> (p. 138). Richtiger ist Pascals Einsicht, wenn er die zwei Phasen der Heilsökonomie unterscheidet, besonders da, wo er in den *Pensées* 680, 698, 700, 701 den Weg zur Theorie des atl biblischen „Vollsinnes“ bereitet<sup>38</sup>. Es ist eben nicht ausgeschlossen, daß etwas wie

<sup>31</sup> Brunschvicg, Nr. 698; Tourneur, S. 24.

<sup>32</sup> Brunschvicg, Nr. 700; Tourneur, S. 350.

<sup>33</sup> Brunschvicg, Nr. 701; Tourneur, S. 281. — Brunschvicg, Nr. 680; Tourneur, S. 262.

<sup>34</sup> Vgl. J. Coppens, *Le messianisme israélite d'après Paul de Broglie*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 1953, Bd. XXIX, S. 585—608.

<sup>35</sup> J. Coppens, *Les Harmonies des Deux Testaments. Essai sur les Divers Sens des Écritures et sur l'Unité de la Révélation*, Paris-Tournai, 1949. — Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments, in *Folia Lovaniensia*, 3—4, Freiburg i. Br., 1952. — *Le Problème du sens plénier*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 1958, Bd. XXXIV, S. 5—20.

<sup>36</sup> Vgl. R.-E. Lacombe, op. cit., S. 260.

<sup>37</sup> J. Russier, *La foi selon Pascal*, Bd. I, S. 138.

<sup>38</sup> Brunschvicg, Nr. 680, 698, 700, 701; Tourneur, S. 262, 24, 350, 281.



eine Ahnung dieses Sinnes bisweilen vor den Augen des Apologeten schwebte, nämlich da, wo er *la vérité*, das heißt den wahren Sinn, dem figurativen Sinn gegenüberstellt<sup>39</sup>. «Dire qu'une chose est figure», notiert Jeanne Russier<sup>40</sup>, «ce n'est pas lui refuser une réalité propre.» «La figure ne s'oppose à la ,vérité' (qu') au sens plein Pascal donne à ce terme.»<sup>41</sup> «La figure a été faite sur la vérité», erklärt Pascal, «et la vérité a été reconnue sur la figure.»<sup>42</sup>

Auch heute darf also Pascal in einer Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments ein Platz, sei es ein noch so bescheidener, zugewiesen werden, zum mindesten, wie Joachim Kraus meint, als einem „einsamen Zeugen für die unerhörten Möglichkeiten, die der Theologie bei einer neuen Natur- und Weltorientierung (immer) eröffnet sind“.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> J. Russier, *La foi selon Pascal*, Bd. I, S. 137.

<sup>40</sup> J. Russier, *La foi selon Pascal*, Bd. I, S. 136.

<sup>41</sup> J. Russier, *La foi selon Pascal*, Bd. I, S. 137.

<sup>42</sup> Brunschvicg, Nr. 673; Tourneur, S. 137.

<sup>43</sup> H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen, Kreis Moers, 1956, S. 67.

# Das Christusereignis und unser Heil

*Von Professor Otto Semmelroth S. J., Frankfurt a. M.*

Schon im Neuen Testament finden wir die Glieder der Kirche „Christen“ genannt (Apg 11, 26; 26, 28; 1 Petr 4, 16). Wo das zum ersten Male geschah, wird auch angedeutet, was damit gesagt werden soll: Weil es sich um die „Jünger“ des Christus handelt, nennt man sie Christen. Das könnte zunächst einen sehr äußerlichen Zusammenhang bezeichnen, wenn man nicht als Glaubender wüßte, was das Jüngertum in der Gefolgschaft Christi enthält. Es ist ja nicht nur Gefolgschaft im räumlichen oder auch ethischen Sinn. In Wirklichkeit bedeutet es, daß die christliche Existenz etwas von Christus selbst in sich trägt, eine Gnade, die uns zwar hier und jetzt gegeben wird, aber doch mit Christus und seinem Heilswerk zusammenhängt. Nun kann aber auch dieser Zusammenhang noch einigermaßen äußerlich betrachtet werden, etwa wie ein Erbe, das einem auf den Titel eines Testamentes, das ein anderer aufgesetzt hat, zufällt. So könnte es sein, daß die Gnade uns zwar gegeben wird, weil Christus in seinem geschichtlichen Heilswerk sie uns verdient hat, daß sie aber innerlich und inhaltlich nicht viel mit dem Ereignis des Werkes Christi zu tun hätte.

Man kann das Wesen unseres Heils, die christliche Existenz, nicht voll erkennen, wenn man nicht ihre Verbindung mit dem Ereignis im Auge behält, dem sie entsprungen ist. Diesem Zusammenhang zwischen dem Christusereignis und unserem Heil soll hier ein wenig nachgegangen werden. Dabei müssen wir uns bewußt sein, daß die zu schildernde Wirklichkeit in menschliche Vorstellungen und Begriffe nur sehr unzulänglich eingefangen werden kann. Trotzdem muß es versucht werden. Denn der erlöste Mensch besitzt sein Heil, um aus ihm in menschlicher Weise zu leben. Es muß sich an ihm entscheiden. Das kann er aber nur, wenn er einigermaßen darum weiß.

## I. Erlösung im Christusereignis

Wenn der Christ angeben soll, welches Ereignis uns die Gnade der Erlösten Menschen erschlossen hat, so verweist er selbstverständlich auf die Tat Christi. Vor die Frage gestellt, in welcher Tat Christus denn unsere Erlösung erwirkt hat, gibt er den Opfertod des Herrn am Kreuz an.

### 1. Der Blick auf das Kreuz Christi

Das weiß er aus der selbstverständlichen Glaubensverkündigung der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch. Auch nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift hat Christus „den uns geltenden und gegen uns gerichteten Schuldbrief mit seinen Bestimmungen ausgelöscht und hinweggeschafft, indem er ihn ans Kreuz heftete“ (Kol 2, 14). Da „Gott seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat“

(Röm 8, 32), hat Gott selbst die Erlösung gestiftet. Aber der Gottmensch hat sie in einem „Gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2, 8) vollzogen. Der Verfasser des Hebräerbriefes will seinen Lesern zwar das Odium dieses kaum tragbaren Höhepunktes des Werkes Christi erträglich machen. Er tut es aber nicht, indem er die Bedeutung des Kreuzesereignisses bagatellisiert, sondern indem er es als den Vollzug eines Hohenpriestertums deutet, das alles Priestertum des Alten Bundes weit überragt. Also wiederum Unterstreichung der erlösenden Bedeutung des Kreuzesopfers Christi.

Eine Deutung der Erlösung im christlichen Verständnis kann also diese allgemeine Verkündigung der Kirche nicht einer Korrektur unterwerfen wollen. Kein gläubiger Christ kann leugnen, daß Erlösung am Kreuz geschehen ist — wobei natürlich „Kreuz“ in dem vollen Sinn zu verstehen ist, in dem es die Gehorsamsleistung des Gottmenschen in seinem ganzen Leben zusammenfaßt und Durchgang durch den Tod zur Auferstehung und Himmelfahrt ist. Und doch muß sich diese Überzeugung von der erlösenden Kraft des Kreuzesopfers Christi eine Frage gefallen lassen. Versteht man das nicht vielleicht so exklusiv, daß Christi Kreuzesopfer aus einem Gesamtzusammenhang gelöst erscheint, in dem allein der Opfertod Christi seine erlösende Bedeutung gewinnt? Vielleicht kann folgender Vergleich verdeutlichen, was mit dieser Frage gemeint ist. Wenn zwei Menschen im gegenseitigen Jawort die Ehe schließen, so ist der Ehebund erst Wirklichkeit, wenn das zweite Jawort gesprochen wurde. Kann man das aber so deuten, daß der Ehebund nur durch das Jawort des zweiten Partners zustandekäme? Oder gehört nicht das Jawort des ersten Partners ebenso wesentlich zum Zustandekommen der Ehe, wenn auch der Bund erst Wirklichkeit ist, sobald beide Jaworte gegeben wurden? Das Erlösungsereignis mit einem menschlichen Ehebündnis zu vergleichen ist ja nicht abwegig, da sowohl die vorbereitende Offenbarung des Alten Testaments wie auch die endgültige Offenbarung des Neuen Bundes die Heilswirklichkeit als ehelichen Bund zwischen Gott und den Menschen darstellt. Auf unsere Frage angewandt, heißt das nun: Ist die Feststellung, daß wir durch Christi Opfertod am Kreuz erlöst worden sind, exklusiv zu verstehen? Ist dieses Opfer allein erlösungswirkendes Ereignis gewesen, oder ist es nicht vielmehr so, daß das Werk der Erlösung zwar im opfernden Aufstieg Christi Abschluß und Vollendung fand, aber als ergänzendes, gewissermaßen antwortendes Element, das zu einem vorherliegenden anderen Ereignis hinzutrat? Dieses andere Ereignis ist die Menschwerdung, in der der ewige, dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes in Jesus Christus als Mensch unter Menschen in unsere Geschichte einging.

Selbstverständlich kann und will keiner, der an die erlösende Bedeutung des Kreuzesopfers Christi glaubt, das Ereignis der Menschwerdung

unwichtig nehmen. Aber es ist noch nicht dasselbe, ob etwas als wichtig hingestellt wird, was auch bei einer *condicio sine qua non*, einer notwendigen Vorbedingung der Fall sein kann; oder aber ob es selbst als wesentlicher Teil eines Gesamtereignisses gedeutet wird. So kann die Menschwerdung wichtig genommen werden, weil ja zunächst einmal der da sein muß, der uns dann nachher, nämlich am Kreuz, von der Sündenschuld loskaufen wird. So gesehen, hätte die Menschwerdung selbst aber nicht eigentlich die Bedeutung eines Teils des Erlösungsereignisses selbst. Sie wäre wohl notwendige Vorbereitung der Erlösung, nicht aber selbst Teil der Erlösung. Die Erlösung erschiene dann als Tat, die von hier unten, aus unserem menschlichen Bereich als Opfer zu Gott emporstieg. Was von oben zu uns herabsteigt, wäre sonderbarerweise nur die das eigentliche Erlösungsereignis ermöglichende Vorbedingung, und natürlich auch die Frucht des Erlösungsereignisses, von der als Gnade im zweiten Teil noch zu sprechen ist. Das eigentlich erlösende Ereignis würde aber nichts von oben nach unten Herabsteigendes enthalten. Aus der Gewohnheit, das Werk der Erlösung so zu sehen, fehlt oft das rechte Gespür für den dialogischen, nach Art eines Gespräches zwischen Gott und uns gebauten Charakter des Erlösungsereignisses, in dem zuerst ein Wort und Werk Gottes zu uns herabsteigt, dem unser Aufsteigen im Opfer des Gottmenschen als Antwort entspricht. Was wunder dann, wenn es auch an dem Gespür dafür fehlt, daß Erlösung uns Menschen gerade in dem ernst nimmt und heilt, was wir als menschliche Existenz, als personale Partner Gottes sind.

## 2. Biblische Beobachtungen

Dieser geradezu faszinierte und daher nicht immer genügend dem Ganzen offene Blick auf das Kreuz Christi wird durch ein paar Beobachtungen aus dem Neuen Testament doch wohl einigermaßen korrigiert. Dabei muß man beachten, daß man die volle Deutung der Heilswirklichkeit nicht in einem Buch der Heiligen Schrift allein suchen darf. Es ist kein Zweifel, daß Paulus in seinen Hauptbriefen dem Kreuzestod Christi ein Gewicht gibt, das fast wie Ausschließlichkeit aussehen mag. Aber die Bibel ist als Offenbarungsquelle eine Einheit, in der die Aussagen jedes Teiles von den anderen ergänzt werden. So gesehen, erscheint dann auch die paulinische Betonung des Kreuzestodes nicht mehr so ausschließ-lich, wie es zunächst aussehen möchte.

Eine erste Beobachtung ergibt sich, wenn man einmal nach dem Titel sucht, mit dem das Neue Testament am spezifischsten und unverwechselbarsten die Heilsaufgabe Christi bezeichnet. Das ist gar nicht eigentlich der Titel „Erlöser, Heiland“, der im Neuen Testament gar nicht von Christus allein ausgesagt wird. Viel spezifischer ist vielmehr der neutestamentliche Begriff „Mittler“. Und der ist auch sehr geeignet, den



berechtigten Blick auf das Kreuzesopfer Christi doch so aufzulichten, daß er seine Faszination verliert und auch wieder für die ergänzende Gesamtwirklichkeit offen wird.

Der Hebräerbrief verbindet die Mittlerrolle Christi unmittelbar mit jenem neuen und vollkommeneren Bund, in dem der alttestamentliche Bund zwischen Gott und dem auserwählten Volk überboten und vollendet wird. Ein Bund aber, der durch die Tätigkeit eines Mittlers geschlossen wird, setzt die Existenz und Tätigkeit zweier anderer Größen voraus, eben derer, die der Mittler zum Bund zusammenführen soll. „Einen Mittler gibt es nicht, wo es sich nur um einen handelt“, sagt Paulus im Brief an die Galater einmal in anderem Zusammenhang (Gal 3, 20). Soll die Aufgabe und das Werk Christi als des Mittlers analysiert werden, so muß man von der Situation ausgehen, wo die beiden zu vermittelnden Pole noch nicht zum Bund vereinigt sind. Das ist Gott, wie er einer in Sünde von ihm getrennten Menschheit gegenübersteht. Da aber steht nun der, von dem die Offenbarung sagt, er sei Mittler zwischen diesen beiden, doch selbst auf der göttlichen Seite. Er ist ja die zweite Person des dreifaltigen Gottes. Das Schließen des Bundes kann also nicht im Opfer beginnen, das ja von hier unten zu Gott emporsteigt. Zuerst einmal muß vielmehr der Sohn Gottes, der ja dieser Mittler ist, vom Vater gesandt zu uns herabsteigen als Geste der Versöhnung Gottes zu uns Menschen hin, die dann im Opfer des gleichen Mittlers die sühnende Antwort der Menschen empfängt. Der Heilsbund, den der Mittler schließt, ist nicht gleichinitiatives Zueinanderkommen beider Seiten, sondern Setzung aus der Initiative Gottes, Diatheke, Testamentum. Die Menschen nehmen diese Setzung an und beantworten sie im Opfer des Gottmenschen.

Das wird durch die sonderbare Bezeichnung bestätigt, in der Johannes im Prolog seines Evangeliums Christus das Wort nennt, das bei Gott und selbst Gott war und fleischwerdend zu uns kam. Ob der vom Evangelisten angewandte Logosbegriff mit hellenistischem Denken verbunden und daher mehr im Sinne der Mitteilung von Erkenntnis gemeint ist oder ob er, wie die Exegese heute annimmt, im Sinne des alttestamentlichen, dynamischen Wortes Gottes gedacht ist, das aus allmächtigem Gotteswillen kommt und schöpferisch wirkt: das ist in unserem Zusammenhang nur von untergeordneter Bedeutung. In jedem Fall wird, wenn Christus als Wort bezeichnet wird, das Erlösungswerk zunächst als Ereignis einer von oben zu uns herabsteigenden Mitteilung Gottes gedeutet. Gewiß ist dieses Wort Gottes an die Menschen nicht unverbindlich, sondern auf Antwort aus und daher erst mit dem Opfer zusammen erlösungssträchtig. Aber die Erlösung wird offensichtlich dadurch eröffnet, daß der gnädige Gott seinen eigenen Sohn als versöhnendes Wort zu den Menschen sendet und sie zum Dialog einer gnadenhaften Lebensgemeinschaft einlädt.

So ist verständlich, daß im ersten Brief an Timotheus Gott selbst, der Vater, als Erlöser bezeichnet wird (1 Tim 2, 4) und daß Paulus versichert, Gott sei es, der „uns mit sich versöhnt durch Christus . . . Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte“ (2 Kor 5, 18 f.).

### 3. Dialogische Deutung des Christusereignisses

Diese biblischen Hinweise, die man durchaus vermehren könnte, führen zur vollen Deutung des Christusereignisses, in dem wir erlöst wurden. Es erweist sich als ein Her und Hin, in dem der jenseitige Gott uns diesseitige Menschen angesprochen und zum heiligen Dialog in der Antwort des gottmenschlichen Opfers befähigt hat.

Der erste wesentliche Teil des Christusereignisses ist das Ereignis der Menschwerdung. Den Kirchenvätern war es noch sehr geläufig, daß sich auch im Vorgang der Menschwerdung schon Erlösung ereignete. Und der kirchlichen Liturgie ist dieses Ereignis bis heute so bedeutsam, daß sie dem Kommen des unsichtbaren Gottes in die Epiphanie unserer diesseitigen Geschichte unter dem Thema Advent — was ja „Ankommen“ heißt und die bibellateinische Übersetzung des griechischen Epiphanie ist — eine eigene Zeit des Kirchenjahres widmet. Das römische Martyrologium singt in der feierlichen Ankündigung des Weihnachtsfestes ja doch auch, Christus sei Mensch geworden *ut mundum consecraret*, um die Welt zu heiligen. Das alles spricht von der Überzeugung, daß das Herabsteigen des Sohnes Gottes in der Menschwerdung als erste Phase des Christusereignisses durchaus schon wesentlicher Teil der Erlösung ist. Vielleicht sollte man auch im Credo der Messe ernsthafter bekennen, daß Christus „um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist“. Wenn auch die Verwirklichung der Heiligung nicht ohne das versöhnende Opfer am Kreuz geschehen ist, so ist sie doch sichtbar gemacht und grundgelegt darin, daß der heilige Gott sich menschwerdend der diesseitigen Geschichte einsenkte. Er hat sie von innen her mit seiner besonderen Anwesenheit erfüllt und heilig gemacht. Heiligkeit ist nun einmal eine besondere Gottesnähe und Zugehörigkeit zu ihm. Sie kann nicht aus dem Eigenen von Welt und Menschen errungen werden, sondern nur durch jene Selbstmitteilung Gottes, die zugleich Aussonderung aus dem Kreatur-eigenen bedeutet.

Um übrigens die Heilsbedeutung der Menschwerdung recht zu werten, muß man sie sowohl dynamisch als Ereignis betrachten wie auch zuständlich als die bleibende Existenz des Gottmenschen, in dem ein für allemal Gott und Mensch zur Personeneinheit verbunden sind. Ist das Ereignis des Herabsteigens des Sohnes Gottes zur Menschwerdung die erste Phase der erlösenden Tat Gottes, so ist sein ewig bleibendes Gottmenschentum das bleibende Urbild und Unterpfand dessen, wohin wir durch das Kommen des Wortes Gottes berufen und durch das Erlösungsopfer

befreit sind: In einen Zustand der gnadenhaften Vergöttlichung, wie die Kirchenväter gern sagen, der eine Teilnahme an der Lebenseinheit des Menschen Jesus mit dem Sohne Gottes ist. Wir sind als Erlöste nicht nur aus dem Negativum des Sündenzustandes gewissermaßen auf den Nullpunkt eines zwar sündenfreien, aber doch rein natürlich-menschlichen Daseins zurückgeholt, sondern darüber hinausgehoben in eine übernatürliche Teilnahme am Gottmenschentum Jesu Christi. —

Dieser erste wesentliche Teil des Christusereignisses steht nun nicht für sich allein. Er empfängt erst durch den zweiten, das Opfer am Kreuz, seinen Sinn und gibt seinerseits auch diesem seine wahre Bedeutung. Menschwerdung und Opfer sind nämlich komplementäre Größen, Wort und Antwort, der im Gottmenschen grundlegend und urbildlich vollzogene Heilsdialog zwischen Gott und Menschen. In diesem Heilsgespräch, dessen Mittler der Gottmensch ist, wird der Sinn, den jedes wahre Gespräch eigentlich anzielt, voll verwirklicht: daß nämlich die Sprechenden in ihrem Wort eigentlich sich selbst einander mitteilen. In der Menschwerdung seines Sohnes teilte Gott sich selbst heiligend der Menschheit mit. Im antwortenden Opfer gibt die Menschheit in ihrem gottmenschlichen Haupt sich selbst dem Vatergott hin. Es ist, wie die Liturgie sagt, ein *Commercium*, ein Austausch der gegenseitigen Hingabe von Gott und Mensch, im Gottmenschen voll verwirklicht und zur Teilnahme jedem Menschen offenstehend, der sich in dieses *Commercium* einbeziehen läßt.

Da das Opfer des Herrn nicht nur irgendeine Gestalt der opfernden Hingabe ist, sondern Kreuz, sühnendes und genugtuendes Opfer, wird in ihm auch erst ganz sichtbar, welches Übermaß an Gnade die in der Menschwerdung geschehene Hingabe Gottes an die Menschen ist. Gott gibt sich nicht an „bloße Menschen“ hin, um sie zu vergöttlichen (was schon unendlich viel wäre), sondern an Sünder. Paulus hat es einmal zugespitzt so formuliert: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5, 21). Weil das vom Gottmenschen zu leistende antwortende Opfer aus einer sündigen Menschheit zum Vater emporsteigt, hat es die Gestalt des Todes und der Leiden. Petrus sagt in seinem ersten Brief: „Er trug unsere Sünden an seinem Leibe auf das Kreuzesholz“ (1 Petr 2, 24).

## II. Unser Heil aus dem Christusereignis

Das geschilderte Christusereignis ist nicht als Idee oder als Lehr- und Gedankensystem erlösend, sondern weil es sich als Heilswirken Gottes in unserer Geschichte ereignet hat. Dann aber muß das Gesagte weiterverfolgt werden. Denn Geschichte meint die Existenz der einzelnen Menschen. Erlösung wird eigentlich erst da verwirklicht, wo das allgeschichtliche Christusereignis. Anteil des einzelnen Menschen wird.

## 1. Gnade

Das Eindringen des Christusereignisses in die Geschichte des einzelnen Menschen nennen wir Gnade. Das ist allerdings ein reichhaltiger und keineswegs eindeutiger Begriff.

Das entsprechende neutestamentliche Wort Charis oder Charisma ist ebensowohl das Geschenk, das gegeben wird, wie auch der Dank, den der Beschenkte dafür abstattet; ebensowohl eine Gabe, die aus der Hand des Gebenden im Beschenkten niedergelegt wird, wie auch die huldvolle Gesinnung des Schenkenden; ebensowohl der Liebreiz und die Anmut eines Menschen wie die liebende Zuwendung des anderen, die diesem Liebreiz entspricht. Wo das Wort das aus dem Erlösungswerk Christi kommende Heil meint, steht die Huld und Schenkungsbereitschaft, das Erbarmen und die Langmut des gnädigen Gottes im Vordergrund. Daraus ergibt sich allerdings eine neue Wirklichkeit im Menschen, der unter dieser Huld Gottes steht. Denn in der Bibel gibt es keine gnädige Hinwendung Gottes zur Kreatur, die nicht schöpferisch wäre und daher den mit Huld bedachten Menschen innerlich erneuern würde. Das unterscheidet geradezu die Huld, die Gott den Menschen schenkt, von dem Gnädigsein der Menschen untereinander: Menschliche Güte und Liebe wird erst geweckt durch die schon vorhandene Liebenswürdigkeit des anderen, wenn auch die liebende Zuwendung des einen die immer schon vorhandene Liebenswürdigkeit des anderen schöpferisch bereichert und vollendet. Gottes Liebe und Gnade aber ist schlechthin schöpferisch. Nicht weil eine Kreatur liebenswürdig ist, gewinnt sie Gottes Huld; sondern weil Gott sich gnädig zu ihr wendet, wird diese Kreatur liebenswürdig und anmutig.

Schon hier zeigt sich etwas von der Struktur des Christusereignisses selbst auch in der Begnadung des einzelnen Menschen. Wie damals das Herniederkommen des vom Vater gesandten Sohnes in die Geschichte der sündigen Menschheit die göttliche Initiative war, mit der alle Erlösung überhaupt beginnt, so ist auch da, wo sich das Christusereignis als Gnade im einzelnen Menschen auswirkt, Gottes Initiative das Grundanliegen der kirchlichen Verkündigung. Nur dadurch, daß Gottes liebende Hinwendung sich in diesem Menschen inkarniert, wird dieser Mensch überhaupt erst wieder ansehnlich vor dem unendlichen Gott.

Das Wesen dieser Gnade, die als Wirkung des Christusereignisses den Menschen heil macht, ist nun nicht leicht darzustellen. Was man darüber sagen kann, ist immer Analogie oder Bild und bedarf der jeweiligen Ergänzung und Korrektur. Wenn man das vergißt, können manche Aussagen wichtigste Gesichtspunkte verdecken, die doch der Betrachtung harren. Besonders schwierig darzustellen ist der Zusammenhang der Gnade, die uns heute geschenkt wird, mit dem Christusereignis



von damals. Dieser Zusammenhang gehört ja zum Kennzeichen der Gnade. Aber welcher Art ist dieser Zusammenhang? Ist er nur, wie man nach manchen Darstellungen fast meinen könnte, der einer verdienstlichen Ursache, eines Rechtstitels? Dann würde das Christusereignis nur die Tatsache begründen, daß wir die Gnade bekommen, während das, was wir bekommen, der Inhalt der Heilsgnade, davon ganz unabhängig bliebe. Tatsächlich muß aber beides festgehalten werden. Und gerade dieser doppelte, der ursächliche und der gestaltgebende Zusammenhang eines Werkes, das sich vor langer Zeit einmal in unserer Geschichte ereignet hat, mit unserer heutigen Heilsgnade läßt sich nicht leicht in unsere Vorstellungen einfangen. In unserem Alltagsbereich erfahren wir Ursache und Wirkung irgendwie gleichzeitig. Wo aber eine Wirkung von der Ursache getrennt ist, erfahren wir sie als Ding, das durch eine ursächliche Handlung hergestellt wurde und dann irgendwo lagert; oder als Frucht, die an einem Baum gewachsen ist, von ihm dann abgepflückt irgendwo konserviert werden kann, bis der Augenblick kommt, wo sie verzehrt wird. In diese Vorstellung kleiden wir dann auch den Zusammenhang der Gnade, die uns hier und heute von Gott gegeben wird, mit Christi Heilswerk, das damals als Ursache dieser Gnade geschehen ist. Die Gnade ist uns die „Frucht“ des Erlösungsereignisses von damals.

Eine solche Vorstellung verbindet mit dem Vorteil der leichten Faßlichkeit die Gefahr eines bedenklichen Mißverständnisses vor allem in zwei Punkten. Die Gnade erscheint leicht wie ein unpersönlich dingliches Etwas, das uns zwar von Gott geschenkt, aber nach dem Schenkungsakt aus seiner Hand genommen ist und nun eine eigene Geschichte hat; als Medizin, uns zur Stärkung eingegeben, aber mit dem göttlichen Arzt kaum noch oder gar nicht mehr persönlich verbunden. Und diese dingliche Gabe droht dann zweitens isoliert zu werden von dem Ereignis, dem sie entspringt; das ist nicht dadurch vermieden, daß man bekennt, die Gnade sei auf den Titel des Christusereignisses hin verliehen, sondern bedarf einer innerlicheren Deutung des Zusammenhanges von Begnadung heute und Christusereignis damals.

Man muß wieder damit rechnen lernen, daß das Christusereignis damals und die Begnadung des Menschen heute zwar „Geschichte“ sind, aber nicht einfachhin nur „historisch“, wie man in der modernen Terminologie gern unterscheidet. Man muß auch wieder lernen, daß die Verbindung der Begnadung des Menschen von heute mit dem Christusereignis damals ein göttliches Mysterium ist, das nicht in Vorstellungen des menschlichen Alltags, aber auch nicht in philosophischen Kategorien seine adäquate Deutung gewinnt. Vor allem muß man wieder ein Gespür dafür gewinnen, daß die Gnade nicht ein statisches Ding ist, sondern ereignishafte Teilhabe am Christusereignis selbst; und daß dieses seinerseits nicht in seiner historischen Bindung ans Damals geblieben ist, son-

dern durch Auferstehung und Himmelfahrt in eine stetige Aktualität vor dem ewigen Gott aufgenommen wurde (vgl. Hebr 8-10) und daher dem Menschen hier und heute zur gnadenhaften Teilhabe bereitsteht. Wird darauf nicht auch ein bedeutsamer Hinweis dadurch gegeben, daß die Evangelisten des Neuen Testaments einerseits zwar Geschichte schreiben, das geschichtliche Christuseignis darstellen wollen (vgl. Lk 1, 1-4), anderseits aber mit den historischen Einzelheiten dieser Ereignisse oft recht großzügig umgehen? Die Begnadung des Menschen ist Abbild und Teilnahme an dem, was im Christuseignis geschah. Deshalb wird die Begnadung des Menschen nur dann richtig gedeutet, wenn in ihr die beiden Phasen aufgedeckt werden, die dem Christuseignis selbst wesentlich sind. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes und das Opfer des Gottmenschen werden in der Gnade Anteil des erlösten Menschen.

## 2. Gnade als Teilnahme an der Inkarnation

Zunächst vollzieht sich in der Gnade, die dem Menschen hier und heute gegeben wird, ein Nachbild der Menschwerdung. Die Gnade, sowohl als jenes aktuell-dynamische Wirken, das zum Heilszustand erst hinführt, wie auch der daraus resultierende bleibende Zustand der sog. Rechtfertigung oder heiligmachenden Gnade, ist Gott selbst, insofern er sich dem Menschen innerlich mitteilt und ihm so Anteil am Geheimnis der Menschwerdung gibt. Der Mensch wird dadurch geheiligt, daß Gott „kommt und Wohnung bei ihm nimmt“, wie Christus selbst es nach Johannes ausgedrückt hat (Joh 14, 23).

Diese Selbstmitteilung Gottes unterscheidet sich von jener Gegenwart, die er als der unendliche und allgegenwärtige Geist immer schon hat. Unsere Begriffe von Gegenwart und Anwesenheit, die immer räumliche und damit körperliche Vorstellungen einschmuggeln, sind allerdings kaum in der Lage, die gnadenhafte Gegenwart des geistigen Gottes im personalen geistigen Kern des Menschen zu erklären. Wir können vielleicht von einem besonderen Wirksamwerden Gottes sprechen, das den Menschen von innen her durchformt und neugestaltet. Diese Ursächlichkeit wäre allerdings nicht nur im Sinne einer Wirkursache (*causa efficiens*) zu verstehen, die mehr von außen auf eine Wirklichkeit einwirkt. Obwohl auch diese Kategorie verdeutlichende Kraft hat, so spricht doch ein Erklärungsversuch nach Art der sog. wesengebenden Ursache (*causa formalis*) vielleicht noch deutlicher. Nach dem aristotelischen Schema der vier Ursachen besteht die formale oder wesengebende Ursächlichkeit darin, daß einem noch unbestimmten „Material“ (*causa materialis*) ein bestimmendes Prinzip eingesenkt und dadurch dieses Material von innen her zu dem gestaltet wird, was es sein soll. So — dieses „so“ ist im Sinne einer Ähnlichkeit gemeint, die mit erheblicher Unähnlichkeit gepaart ist — senkt sich im Vorgang der Gnade Gott gewissermaßen als bestimmendes,

durchformendes Prinzip dem Menschen ein und gestaltet ihn von innen her zu einer, wie die Schrift sagt, „neuen Kreatur“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Gnade ist also kein Ding und keine apersonale Kraft, die sich von Gott abgelöst hätte, um im Menschen zu wirken. Gnade ist Gott selbst, insofern er sich dem Menschen mitteilt; und Gnade ist der Mensch, insofern er von Gott heiligend durchdrungen und dadurch auch zu einem neuen Sein gekommen ist. Gnade ist im wahren Sinn eine gott-menschliche Wirklichkeit, Nachbild und Teilhabe an der Inkarnation Gottes in Jesus Christus.

Diese Überzeugung spricht die alte Kirchenvätertradition aus, wenn sie die Begnadung des Menschen als Gottesgeburt in der Seele des Menschen bezeichnet und in Zusammenhang stellt mit der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater im dreifaltigen Gott wie auch mit der Empfängnis Christi in Maria im Ereignis der Menschwerdung. Dieser Gedanke ist auch den deutschen Mystikern des Mittelalters, Ekkehard vor allem, sehr vertraut. Aus diesem Glauben, daß Gnade Gott selbst ist, der sich innerlich dem Menschen heiligend mitteilt, mahnt Paulus seine Christen, ihre Leiber heilig zu halten, weil sie Tempel des Heiligen Geistes seien. Sogar die oft so abstrakt gewordene Fachsprache der Theologie weiß um dieses Geheimnis. Sie spricht davon, daß Gnade eine doppelte Gabe enthalte: Eine geschaffene Gabe ist das Neusein des Menschen, das in der Begnadung gewirkt wurde. Die ungeschaffene Gabe aber ist Gott selbst, der sich dem Menschen zum heiligenden Besitz mitteilt. Beide Gaben liegen aber nicht nebeneinander; die geschaffene Gabe ist vielmehr jene Andersheit des Menschen, in dem Gott sich gnadenhaft inkarniert hat, gegenüber dem Menschen, der dieser Gnade nicht oder nicht mehr teilhaftig ist.

Vielleicht könnte aus einem Ernstnehmen dieses Geheimnisses, daß die Gnade nicht eine nach menschlichen Vorstellungen zubereitete Medizin ist, sondern Gott selbst, insofern er in diesem Menschen das Geheimnis seiner Menschwerdung anteilhaft erneuert, auch das ungelöste Problem des Zusammenwirkens von Gottes Gnade und menschlicher Willensfreiheit ein anderes Gesicht bekommen. Ein anderes Gesicht, keine Lösung. Aber es würde vielleicht verständlicher, wieso es eigentlich überhaupt nicht gelöst, das heißt seines Geheimnisses entschleiert werden kann. Denn alle Lösungsversuche tun doch wohl so, als ob eine dingliche Gnadenmedizin mit menschlicher Naturkraft in Konkurrenz trete. Wenn dagegen der unendliche Gott selbst durch sein Eingehen die menschlichen personalen Kräfte durchformt, wird man eher damit rechnen, daß der menschliche Wille von innen her so vollendet wird, daß er mit einer gewissen Selbstverständlichkeit sich dem Guten zuwendet nicht durch Bindung, sondern durch Vollendung seiner Freiheit.

Der personale Akt, in dem der Mensch die heiligende Gnade empfängt, wird in der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung Glaube

genannt. Das bestätigt nun wiederum die dargestellte personale Sicht dessen, was Gnade heißt. Glaube ist nämlich jene mit dem Fürwahrhalten eines offenbaren Aussageinhaltes beginnende Hinwendung der gesamten menschlichen Person an Gott. Diese ganzheitliche Übereignung der menschlichen Person ist darin begründet, dadurch geradezu herausgefordert, daß der offenbarende Gott dem Menschen nicht nur eine neue Erkenntnis manifestiert, sondern sich selbst ihm zur Lebensgemeinschaft hingibt. Er selbst, dieser Gott, will als Gnade in diesen Menschen eingehen im Nachbild der Menschwerdung Christi. Der Glaube, der gesamt-personale Hinwendung des Menschen an den sich mitteilenden Gott ist, gewinnt das „Einwohnen Christi durch Glauben im Herzen“ (Eph 3, 17). So hatte ja der urbildliche Glaube Mariens, der Glaubenden, das urbildliche Wohnen des Sohnes Gottes als Mensch unter Menschen in unserer Geschichte gewonnen.

### 3. Gnade als Teilnahme am Opfer Christi

Bei der Betrachtung des Christuserignisses selbst hatten wir gesehen, daß es sich zusammensetzte aus dem Herniedersteigen des Sohnes Gottes in unsere Geschichte als Wort Gottes an die Menschen und dem opfernden Aufsteigen des Gottmenschen als Antwort der Menschen an Gott. So entspricht auch dem gnadenhaften Herabsteigen Gottes in das personale Innere des Menschen eine emporsteigende Antwort. Weil der Mensch durch die Selbstmitteilung Gottes vergöttlicht ist, und der Vater die Züge seines Sohnes im Menschen erkennt, kann der Mensch nun in einer Weise sein „Abba, Vater“ sagen, die weit über allen bloß menschlichen Wert hinausgeht; denn es ist nach dem Wort des heiligen Paulus der Geist Gottes, der mit unaussprechlichen Seufzern in ihm spricht (Röm 8, 14-16; Gal 4, 6). Ob im Blick auf diese Gotteswirklichkeit im Inneren der menschlichen Person die Aussage der katholischen Lehrtradition noch so odios klingen muß, die personalen Entscheidungen des begnadeten Menschen hätten Verdienstwert vor Gott? Die nichtkatholische Christenheit fürchtet, der Begriff des „Meritum“ mache den Menschen in einer Weise zum Rechtsträger vor Gott, die nicht nur anmaßend, sondern geradezu gotteslästerlich ist. Was ganz sicher der Fall wäre, wenn der menschlichen Eigenleistung als solcher ein Rechtsanspruch vor Gott (und das heißt ja doch „Verdienst“) zugeschrieben würde. Die katholische Glaubenslehre vom Meritum schirmt sich aber gegen zwei Einseitigkeiten ab. Einerseits zeigt schon die Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus und Semipelagianismus des vierten bis sechsten Jahrhunderts, wie geradezu leidenschaftlich sich die kirchliche Verkündigung dagegen wehrt, daß der Mensch durch seine Eigenleistungen, solange sie nicht durch Gottes Gnade erhoben sind, irgendwie Verdienstanspruch haben könne. Andererseits aber, und das besonders im sechzehnten Jahrhundert in



der Auseinandersetzung mit der Reformation, verwahrt sich die Kirche gegen jede Gnadenauffassung, die Gottes Gnade an die Stelle der menschlichen Eigentat setzen will. Gerade weil sich Gott selbst der menschlichen Person einsenkt, werden die personalen Kräfte des Menschen zu einer „Vergöttlichung“ erhoben; aber es sind und bleiben eben des Menschen eigene Fähigkeiten und die aus ihnen hervorgehenden Entscheidungen und Taten, denen diese Erhebung zuteil wurde. So sind die guten Entscheidungen des begnadeten Menschen seine eigenen Handlungen, insofern sie seiner Person entspringen; sie haben aber Gültigkeit, ja Rechtsanspruch vor Gott, weil sie durch die Anwesenheit Gottes von innen her zu übernatürlicher Würde erhoben sind. Wie es durch das Eingehen des menschenwerdenden Sohnes Gottes in unsere Geschichte möglich wurde, daß aus unserer Geschichte ein gültiges Opfer zu Gott emporstieg, so wird es durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen möglich, daß aus ihm Entscheidungen und Handlungen im Dienst Gottes emporsteigen, die Teil an der meritorischen Kraft des Opfers Christi haben.

So sind, wie das Konzil von Trient definiert hat, „die guten Werke des Gerechtfertigten in der Weise Geschenke Gottes, daß sie doch auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind, durch die er in der Kraft der göttlichen Gnade und des Verdienstes Jesu Christi... Zuwachs an Gnade und das ewige Leben im eigentlichen Sinne verdient“ (Dz 842; N.-R. 769). Welches Hin und Her: Geschenk Gottes, aber doch Eigenverdienst des Menschen; Kraft der göttlichen Gnade, und doch eigenes Verdienen jenseitiger Wirklichkeit durch den Menschen selbst. Wie anders aber als durch ein solches Hin und Her von Aussagen, die einander korrigieren und ergänzen, soll man die Tatsache ausdrücken, daß die menschliche Existenz wirklich von Gott selbst durchdrungen ist, ohne aber aufzuhören, eigene personale Existenz des Menschen zu sein?

Und wie erscheint hier der Mensch erlöst! Nicht von Leid und Tod, den Folgen der Sünde. Wohl aber in der Fähigkeit, das alles in Teilnahme am Opfer Christi zum Ausdruck der freien Hingabe an den unendlichen Gott zu machen. Die befreiende Kraft der Erlösung wirkt sich darin aus, daß die Last des Lebens ihre Sinnlosigkeit verliert und des Ankommens bei Gott sicher ist. Denn die Leistungen des Menschen, seien sie geduldige Annahme der auferlegten Lebenslast oder aktive Tat an einer Welt, von der man glaubt, daß sie Gott gehört, diese Leistungen sind durch die gnadenhafte Anwesenheit Gottes zu ihrem eigentlichen Wert gekommen: Teilhabe am Opfer Christi zu sein.

### III. Die Kirche als sakramentale Mittlerin

Die beiden bisher besprochenen Elemente — das Christusereignis in seiner geschichtlichen Objektivität und die gnadenhafte Teilnahme daran in der existentiellen Subjektivität — haben nicht allzu viel Aufreizendes

und Widerspruch Weckendes in sich. Die diskrete Verborgenheit des geschichtlich vergangenen Christusereignisses und der geheimnisvoll innerlichen Gnade lassen jeden, dem die Glaubensbereitschaft fehlt, einigermaßen leicht daran vorbeischaun. Wer aber deuten will, wie tatsächlich das Christusereignis unser Heil wird, muß auch eine Wirklichkeit ins Auge fassen, die uns sehr viel störender begegnet: die Kirche. Sie hat den geheimnisvollen Sinn, Wirklichkeiten miteinander zu verbinden, die ihrem Wesen oder doch der menschlichen Vorstellung nach unverbindbar scheinen. Überführung des geschichtlichen Christusereignisses ins Hier und Heute; die Verbindung von Gottes schenkender Mitteilung und des Menschen personaler Aneignung ist die vermittelnde Aufgabe der Kirche.

### 1. Die Gefahr einer falschen Alternative

Daß die gnadenhaft reale Teilnahme des einzelnen Menschen am Christusereignis nur von Gott, eben als Gnade, im Menschen gewirkt werden kann, ist dem gläubigen Christen ziemlich selbstverständlich. Dieses Glaubensbewußtsein ist ja immer wieder mit der Versuchung verbunden gewesen, unter Ausschluß des menschlichen Eigenwirkens verstanden zu werden.

Wer tiefer denkt, erinnert sich aber sofort daran, daß die gnadenhafte Gegenwart des Christusereignisses sich ja gerade im existentiellen Bereich der menschlichen Person ereignen soll. Gott senkt sich dort ein, wo der Mensch am tiefsten Mensch ist, wo er aus der Glaubenserkenntnis seine Entscheidungen trifft. Da scheint es dann leicht so, als ob der Mensch sich das Christusereignis aus der Geschichte in seine Innerlichkeit hereinaneignete, nicht viel anders als er ja auch sonst Ereignisse der Geschichte in historischer Erinnerung, aber auch als Appell an seine Entscheidung sich aneignet. Fast scheint es, als ob Gottes Wirken nur darin bestände, daß er sich im geschichtlichen Christusereignis von damals so objektiviert hätte, daß jeder gutwillige Mensch dieses Ereignis kraft seiner Erinnerung und Entscheidung existentielle Gegenwart in sich werden lassen kann. Die Erlösung des einzelnen Menschen wäre dann eben doch einer Selbsterlösung verzweifelt ähnlich.

So will man immer wieder alternativ deuten, was nur in innerer Durchdringung realisiert wird: Gott, der sich den eigenen Entscheidungskräften des Menschen gewissermaßen zu einer neuen Menschwerdung ein senkt; und der Mensch, der in vergöttlichter Entscheidung die Opferentscheidung Christi mitvollzieht. Diese Alternative zu überwinden, ist der oder wenigstens ein wesentlicher Sinn von Existenz und Gestalt der Kirche.

## 2. Die Kirche als verbindende Wirklichkeit

Das Vatikanische Konzil, dessen Hauptthema ja die Lehre von der Kirche war, hat den Sinn der Kirche einmal so ausgedrückt: „Um dem heilbringenden Werk der Erlösung Dauer zu geben, hat der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen beschlossen, die heilige Kirche zu bauen“ (Dz 1821; N.-R. 370). Bauen bedeutet etwas zur Existenz bringen, aber zugleich ihm eine bestimmte Struktur geben. So dürfte nach dem Wort des Konzils nicht nur die Tatsache, daß es die Kirche gibt, sondern auch ihre wesentliche Gestalt und Struktur dem Ziele dienen, „dem heilbringenden Werk der Erlösung Dauer zu geben“. Wenn die Bibel und die kirchliche Lehrverkündigung die Kirche den geheimnisvollen „Leib Christi“ nennen, dann auch deshalb, weil die leibhaftige Kirche dem gleichen Sinn dient wie der physische Leib Christi, in dem die Menschwerdung geschah. Was aber ist das für ein Sinn? Im Leib Christi kulminiert das Christusereignis. Im Leib kam der vom Vater gesandte Sohn Gottes in unserer Geschichte an; und im Leib vollzieht er die Antwort, indem er ihn am Kreuz zum Opfer an den Vater macht. So muß wohl auch in der Kirche als dem (geheimnisvollen) Leib Christi das Christusereignis eine Art leibhaftige Gegenwart vor dem jeweils heutigen Menschen haben, damit er diese vorgegebene Heilswirklichkeit sich in glaubender Entscheidung aneignen könne.

So steht die Kirche gegen beide vorhin besprochenen Einseitigkeiten. Meint der Mensch in Überbewertung seiner eigenen Glaubensentscheidung selbst zu leisten, was nur Gott in Gnade wirken kann, so ist die Kirche nicht nur durch ihr mahnendes Wort, sondern durch ihr Dasein, insofern es von Christus gestiftet und der Entscheidung des Menschen vorgegeben ist, eindringliches Zeichen dieser zuvorkommenden Gnadenmitteilung Gottes. Christus stiftete die Kirche nicht nur als Autorität, die durch Belehrung und Erziehung auf die Menschen disponierend einwirken soll, während das Gnadenereignis selbst rein innerlich, individuell und gottunmittelbar geschähe. Vielmehr hat Christus in der Kirche seinem im Dunkel der Geschichte versunkenem Heilswerk eine neue Sichtbarkeit gegeben. Da ist das Christusereignis mit seinen wesentlichen Zügen in die jeweils heutige Gegenwart gestellt. Indem der Mensch sich an und in der Kirche für das Christusereignis glaubend entscheidet, senkt es sich gnadenhaft innerlich seiner Existenz ein. Was wir in unserem ersten Teil besprachen — das geschichtliche Christusereignis —, wird zu dem, was wir im zweiten Teil behandelt haben — dem gnadenhaften Anteil am Christusereignis im Inneren des Menschen —, eben dadurch, daß der Mensch die Kirche mitlebt. Die Kirche mag eine herausfordernde Wirklichkeit sein. Was sie aber eigentlich herausfordern soll, ist das Bekenntnis, daß die eigene Entscheidung des Menschen nicht das Heil schafft,

sondern, weil sie Entscheidung zu einem von Gott in Christus vorgegebenen Ereignis ist, die inkarnatorische Selbstmitteilung Gottes nur als Gnade und in Gnade empfängt.

Die Existenz der Kirche steht aber auch gegen die andere Gefahr, daß über dem Gotteswirken der Gnade vergessen wird, wie sehr Gnade eben Teilnahme am Christusereignis in der glaubenden und sich entscheidenden Existenz des Menschen ist. Jener Spiritualismus, der allem religiösen Leben leicht innewohnt, dessen geheime Sehnsucht auf ein unmittelbar innerliches, nicht leibhaftig objektiviertes Wirken Gottes geht, steht mit seinem eigenen Anliegen im Widerspruch. Denn existentiell und innerlich aufnehmen kann der Mensch eine Wirklichkeit nur, wenn sie ihm „objektiviert“, als Gegen-stand zur Begegnung gebracht wird. Das Heilsereignis muß dem Menschen zuerst äußerlich gegenüberstehen, am Tor der menschlichen Sinne anklopfen, um dann durch menschliche Entscheidung Einlaß in die menschliche Innerlichkeit zu finden. Was ist schließlich die menschliche Innerlichkeit, in der Gott gnadenhaft anwesend sein will, anders als der das Wahre aufnehmende Geist und der sich entscheidende Wille des Menschen? Darin aber geht nur ein, was vorher gegenüberstand und in Freiheit eingelassen wurde.

### 3. Die Bildgestalt der Kirche

Deshalb hat Christus seiner Kirche die Struktur seines eigenen Christusereignisses als Bildgestalt eingestiftet. Vieles an der heutigen Gestalt der Kirche ist zeitgebunden und veränderlich. In ihrer Tiefe liegt aber eine Gestalt, die unveränderlich, weil wesentlich ist. Das sind zwei Strukturprinzipien: Erstens die polare Gestalt des Gegenüber von geistlichem Amt und Gemeinde des Gottesvolkes, in dem die erlösende Begegnung des Mittlers Christus mit dem erlösungsbedürftigen Menschen dargestellt wird. Und zweitens der sich zwischen diesen beiden Polen vollziehende Lebensvorgang von zweifacher Gestalt. Die beiden Phasen dieses Lebensvollzugs geben den beiden Phasen des Christusereignisses eine sakramentale, d. h. heilswirksame Darstellung. Indem das Geistliche Amt der hörenden, glaubenden Gemeinde das Wort Gottes verkündet, stellt die Kirche die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus dar; indem das Geistliche Amt inmitten der Gemeinde den sakramentalen Kultus vollzieht, dessen Mitte die eucharistische Opferfeier ist, stellt die Kirche das Opfer Christi dar. Diese kirchliche Darstellung des Christusereignisses ist sakramental. Es ist ihr die Garantie der Stiftung Christi gegeben. Das heißt: Wenn der Christ in glaubender Entscheidung diese Darstellung des Christusereignisses mitvollzieht, senkt Gott ihm die gnadenhafte Teilhabe am Christusereignis ins personale Innere. Das Christusereignis wird im kirchlichen Vollzug unser Heil.



# Die Grundlegung der kindlichen Religiosität

Von Akademiedozent Johannes Rausch, Trier

Die theoretische Erfassung und Durchdringung kindlichen Seelenlebens ist das Werk unseres Jahrhunderts; niemals vorher gab es soviel sagbares und lehrbares Wissen über die kindliche Psyche, über die Entwicklung des kindlichen Seelenlebens. Aber erst spät fand die neuere Psychologie zur religiösen Welt des Kindes<sup>1</sup>. Vielleicht behielten die Forscher ein Gespür für die Tatsache, daß religionspsychologische Überlegungen und Untersuchungen anthropologisch und metaphysisch fundiert sein müssen. Religiöses Erleben gehört außerdem zur Intimsphäre der Person und versagt sich zudringlicher wissenschaftlicher Neugier, vollends versagen wissenschaftliche Methoden bei der Erforschung etwa der göttlichen Gnadenwirkung auf die Menschenseele, der ersten und mächtigsten religiösen Wirklichkeit.

## Religiöses Erleben und echte Religiosität

Tatsächlich überschreitet jede religionspsychologische Aussage die Grenzen der Psychologie als Wissenschaft, es sei denn, man betriebe Religionspsychologie ohne Religion, wie man einmal auch eine Psychologie ohne Seele nicht nur für möglich gehalten, sondern geradezu gefordert hatte. Der phänomenologisch erfaßbare Ablauf eines Erlebens oder Gefühls, das von religiösen Fakten ausgeht, ist selbst nicht schon deshalb ein religiöses Gefühl<sup>2</sup>. Zwischen der Tiefe eines solchen Gefühlserlebnisses und dem religiösen Wert desselben Erlebnisses besteht kein innerer Zusammenhang. Darum verfehlt das Religiöse, wer sich mit der Phänomenologie des religiösen Erlebens begnügt.

Religiosität meint immer *personale* Begegnung des Menschen mit Gott; es gehört zum Wesen des Religiösen, „Gott in seiner Wirklichkeit ernst zu nehmen“<sup>3</sup>. Mit diesem Ernstnehmen der Wirklichkeit Gottes ist immer auch „das Numinose verbunden. Es trägt deutlich zwei Gesichter: das *Fascinosum* und das *Tremendum*. Faszinierend und erschreckend ist

<sup>1</sup> Burgardsmeier, A.: Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend, Düsseldorf 1951, S. 9; vgl. auch: Handbuch der Psychologie 3. Band Entwicklungspsychologie, herausgegeben von Thomae H., Göttingen 1959. In diesem großangelegten Werk sucht man vergebens im Sach-Register nach Stichworten wie Gott, religiöse Entwicklung, r. Erleben, Anlage; im Werk selbst werden diese Fragen nur einmal näher berührt, und zwar in kritischer Auseinandersetzung mit Petzelt, A.: Kindheit-Jugend-Reifezeit, Freiburg 1955, vgl. S. 312 ff.

<sup>2</sup> Nolte, E.: Pubertät, Weinheim/Bergstraße o.J. S. 84.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 84.

die religiöse Frage, beseligend und furchtbar die Antworten“<sup>4</sup>; denn der religiöse Mensch läßt sich ganz auf Gott ein. „Die drei Grundhaltungen für den Christen sind die Ehrfurcht vor Gott, der vertrauende Gehorsam gegen den himmlischen Vater, hochherzige Liebe und unerschütterliche Tapferkeit“<sup>5</sup>.

Weit von echter Religiosität entfernt ist die Begriffsbestimmung Eduard Sprangers, der „diejenigen Sinnerfahrungen und Sinngebungen als religiös ansehen“ will, „die mit dem Charakter der Endgültigkeit gefärbt sind“. Dabei sollen „die betreffenden Seelenregungen dem Subjekt den letzten und höchsten Sinn der Welt überhaupt erschließen“<sup>6</sup>. Demnach wäre demjenigen, der etwa einzig und ausschließlich den Sinn seines Lebens im Gelderwerb erblickte, gleichermaßen echte Religiosität zu eigen wie jenem, der sein Leben ganz unter Gott und Gottes Gesetz stellt, eine Konsequenz übrigens, der Spranger selbst sich nicht verschließen kann<sup>7</sup>. Dann müßte er auch den Mut haben, von Ersatz zu sprechen, wenn es sich um Ersatz handelt. Aber Spranger sieht es nicht, und mit ihm sind alle Metaphysikgegner, ob geisteswissenschaftlich orientierte oder naturalistische Relativisten, blind für die Wahrheit der göttlichen Personalität und für die höhere Wirklichkeit des Ich, die nie im Ich ist, „sondern stets im Du“<sup>8</sup>, im absoluten Du, in Gott.

Es kann sich also hier nicht um die Analyse oder Beschreibung seelischer Phänomene im Bereich des religiösen Erlebens handeln, es geht auch nicht um eine Deskription der Genese religiöser Begriffe, es geht hier um die Untersuchung der Frage nach den unabdingbaren (menschlich gesehen; Gottes Gnade ist undurchdringliches Geheimnis) Voraussetzungen einer gesunden, positiven religiösen Entwicklung. Was befähigt von ihrem Menschsein her Mann und Frau, Vater und Mutter, ihre Kinder zu Gott zu führen? Welche göttlichen Wahrheiten und welches kindliche Erleben sind im frühen Kindesalter religiös besonders relevant? Welche religiösen Grunderfahrungen sollte das Kind mit in die Schule bringen?

### *Religiöse Anlage und religiöse Erziehung*

Ohne metaphysische Grundlegung und anthropologische Besinnung sind obige Fragen nicht zu beantworten. Zwar wird die Tatsache, daß es im Menschen eine religiöse Anlage gibt, heute kaum noch bestritten.

<sup>4</sup> Goldbrunner, J.: Personale Seelsorge, Freiburg 1955, S. 91.

<sup>5</sup> Zieher, W.: Die religiöse Kinderstube, Ulm 1958, S. 73.

<sup>6</sup> Spranger, E.: Psychologie des Jugendalters<sup>24</sup>, Heidelberg 1955, S. 249 f.

<sup>7</sup> A. a. O. S. 251.

<sup>8</sup> Revers, W.J.: Vorbilder persönlichen Werdens, Sinnbilder menschlichen Seins, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 3. Jahrgang 1955, Heft 1, Würzburg, S. 26.

Damit ist zugleich anerkannt, daß diese Anlage, wie jede andere auch, unter den Gesetzen der Entwicklung steht. Aber hier scheiden sich die Geister: „Wenn Religion in der Seele oder im Wesenskern des Menschen angelegt ist, so heißt das nur, daß der Mensch religionsfähig, -bedürftig, -empfänglich ist. Aber Religion entsteht nicht als Produkt aus der seelischen Anlage. ... Echte Religion entsteht vielmehr nur so, daß der Mensch von der transzendenten Macht Gottes, auf die seine Seele im Kern angelegt ist, ergriffen wird und antwortet, also in die Gegenseitigkeit eintritt<sup>9</sup>.“ Die menschliche Entwicklung allgemein ist schon nicht aus der Immanenz des Lebendigen zu erklären, ist nicht nur „Verwirklichung von Leben“, sondern: Das Werden, das sich im lebendigen Wachsen vollzieht, geht über das Leben selbst hinaus, transzendiert die Wirklichkeit des lebendigen Daseins<sup>10</sup>. Diese Feststellungen sind nichts weiter als Interpretationen der aristotelischen Lehre, daß der Mensch von Natur aus auf die Gemeinschaft angelegt sei, daß er nur in der Begegnung mit dem Du zur vollen Persönlichkeit sich entfalten könne.

Gegenüber des Kindes sind von Anfang an auch die „Formnormen der Konvention und Tradition“, die übernommen werden und von denen der werdende Mensch mitgeprägt wird<sup>11</sup>. Aber „Traditionen übertragen sich nicht selbst, sie werden von Personen übertragen: Nur gelebte Traditionen wirken formend. Die Empfänglichkeit des Kindes für diese Fremdformung hängt ab von seiner Bindung an Personen“ als lebendigen Trägern der Tradition<sup>12</sup>. Ob diese Fremdformung mehr intentional oder funktional geschehe, kann hier nicht untersucht werden; es dürfte aber heute kaum bestritten werden, daß der Erzieher mehr wirkt durch das, was er „selbst ist“, als durch das, „was er in bewußter pädagogischer Absicht“ am Kinde tut<sup>13</sup>. Das gilt in besonderem Maße für die religiöse Entwicklung<sup>14</sup>; denn die kindliche Religiosität ist immer abhängig von der religiösen Haltung der Erwachsenen<sup>15</sup>. Nur wenn der Erzieher selbst in wacher Verantwortung vor Gott steht, kann er das Kind zu Gott führen. „Dabei ist Gott nicht ein Gegenstand, den man behandelt, oder ein Begriff, über den man nachdenkt, sondern der Erzieher rechnet damit, daß Gott selbst innerhalb des erzieherischen Geschehens als Urheber

<sup>9</sup> Bitter, W.: Vaterproblem, Stuttgart 1954, S. 46.

<sup>10</sup> Revers, W. J.: a. a. O. S. 26.

<sup>11</sup> A. a. O. S. 28.

<sup>12</sup> A. a. O. S. 29.

<sup>13</sup> A. a. O.

<sup>14</sup> Vgl. Bohne, G.: Die Wahrheit über den Menschen und die Erziehung, Hamburg<sup>2</sup> 1958, S. 185.

<sup>15</sup> Vgl. Remplein, H.: Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter<sup>7</sup>, München 1958, S. 283 f.

wirksam wird. Der Erzieher kann die Wirklichkeit Gottes nur bezeugen, aber nicht erweisen<sup>16</sup>."

### Die Altersstufen

Schon früh kam den Kinderpsychologen der fruchtbare Gedanke, daß sich die seelische Entwicklung vom Kinde zum Erwachsenen nicht gradlinig und stetig, sondern in „Entwicklungsschüben“, in einer phasentypischen Schwerpunktverlagerung von einer seelischen Funktion auf die andere vollziehe. Rein methodologisch gesehen hatte diese Entdeckung zur Folge, daß man von den Längsschnittdarstellungen übergang zur Querschnittdarstellung, also zur Beschreibung von Phasenbildern bestimmter Altersstufen<sup>17</sup>. In der Folge erschien eine Fülle von Untersuchungen über Kindheit und Jugend, seltener jedoch beschäftigten sich die Autoren mit dem menschlichen Leben als Ganzheit und Einheit<sup>18</sup>, obschon gerade die entwicklungspsychologische Betrachtung des Lebenslaufes in seiner Einheit und umfassenden Ganzheit pädagogisch besonders ergiebig ist. So kann man auch nicht „isoliert vom religiösen Erleben der Jugend sprechen. Es ist eine der wesentlichsten Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, daß das ganze Leben des Menschen eine Einheit ist“<sup>19</sup>. Dies bedeutet keineswegs eine Rückkehr zur alten Modellvorstellung der Entwicklung als einer gradlinig und stetig verlaufenden Bewegung, es will heißen, daß die einzelnen Altersstufen als „echte Lebensgestalten, die man nicht voneinander ableiten kann“<sup>20</sup>, sinnvoll aufeinander bezogen sind und voll und ganz erfüllt und „ausgelebt“ sein müssen, soll die Entwicklung selbst nicht ins Stocken geraten. Hier tritt „die Dialektik von Lebensphase und Lebensganzem“ hervor. „Jede Phase ist ein Eigenes, das weder aus der vorausgehenden noch der folgenden abgeleitet werden kann. Andererseits ist jede Phase aber ins Ganze eingeordnet und gewinnt ihren vollen Sinn nur, wenn sie sich auch wirklich auf es hin auswirkt“<sup>21</sup>.“ Das Lebensbild einer Stufe kann sich nämlich auch fixieren und so Ausgangspunkt von Fehlhaltungen werden.

---

<sup>16</sup> Böhne, G.: a. a. O. S. 134.

<sup>17</sup> Bühler, Ch.: Kindheit und Jugend, Leipzig<sup>3</sup> 1931.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Bühler, Ch.: Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem, Leipzig 1933. Fließ, W.: Der Ablauf des Lebens, 1923. Ders.: Vom Leben und vom Tod, 1924. Hellpach, W.: Das Wellengesetz unseres Lebens, Hamburg 1941. Moers, M.: Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens, Ratingen 1953.

<sup>19</sup> Nolte, E.: a. a. O. S. 86.

<sup>20</sup> Guardini, R.: Die Lebensalter, Würzburg o. J., S. 9.

<sup>21</sup> A. a. O. S. 11.



Der Mensch muß sein Personsein von einer Altersstufe zur andern anders leben<sup>22</sup>, und „keine Stufe des Lebens kann gesund und sinnvoll durchlaufen werden, wenn nicht die vorhergehende sinngemäß erfüllt wurde“<sup>23</sup>.

Was vom seelischen Leben allgemein gilt, muß entsprechend auch auf das religiöse Leben zutreffen. Wenn etwa von einer Pubertätskrise des Glaubenslebens und der sittlichen Haltung gesprochen werden muß, so dürfen diese Fakten keinesfalls nur phasentypologisch betrachtet werden, sondern es wird immer auch auf das religiöse Leben der Kindheit bei der Beurteilung ankommen müssen. Wer also das religiöse Leben eines Jugendlichen oder eines Erwachsenen richtig beurteilen will, müßte Einblick in das religiöse Leben der früheren Altersstufen zu gewinnen suchen, er müßte dem „Strukturwandel“ nachspüren und der entwicklungsbedingten Ausgliederung des ursprünglich undifferenzierten religiösen Lebens und Erlebens seine Aufmerksamkeit zuwenden<sup>24</sup>.

Voraussetzung für diese Betrachtungsweise scheint aber eine einigermaßen genaue zeitliche Abgrenzung und inhaltliche Charakterisierung der einzelnen Altersstufen zu sein. Und gerade in diesem Punkte sind sich die Gelehrten uneinig. „Sieht man von den gröberen Einteilungen der Kindheit und Jugend ab, die weitgehende Übereinstimmung sogar in verschiedenen Kulturen zeigen, dann weisen die Stufen-, Perioden- und Phaseneinteilungen eine mannigfaltige Verschiedenheit auf“<sup>25</sup>. Einige Autoren sind deshalb zu der alten Lehre von den Sieben- oder Vierzehnjahresperioden zurückgekehrt, zumal die für die zeitliche Festlegung der einzelnen Stufen so wichtigen „Krisenpunkte“ einigermaßen ungezwungen eingeordnet werden können, etwa der erste und zweite Gestaltwandel und die Pubertätszeit, ebenfalls auch die „Reife“ (bei etwa 21 Jahren)<sup>26</sup>. Zudem besteht ja bei den „gröberen Einteilungen der Kindheit und Jugend“ weitgehende Übereinstimmung, die der alten lateinischen Tradition von fünf Lebensaltern zu je 14 Jahren (= 2mal 7 Jahre) auch

---

<sup>22</sup> v. Tiling, M. *Wir und unsere Kinder*<sup>2</sup>, Stuttgart 1956, S. 40.

<sup>23</sup> Nolte, E.: a. a. O. S. 86 f.

<sup>24</sup> Gemeint ist die genetische Ganzheitspsychologie der Leipziger Schule (Krüger); vgl. Sander, F.: *Kindes- und Jugendpsychologie als genetische Ganzheitspsychologie*, *Vjschr. Jugendk.* 3, 1933. Wellek, A.: *Die genetische Ganzheitspsychologie der Leipziger Schule und ihre Verzweigungen*, *N. Psychol. Stud.* 15, 3, 1954 u. a.

<sup>25</sup> Bergius, R.: *Entwicklung als Stufenfolge*, in: *Handbuch der Psychologie*, 3. Bd. Göttingen 1959, S. 123; vgl. S. 113—121.

<sup>26</sup> Vgl. Künkel, H.: *Die Lebensalter*, Braunschweig 1948. Boll, F.: *Die Lebensalter*, *Neue Jahrbücher für d. kl. Altertum*, Bd. 31, Leipzig 1913, wo der Siebenjahreszyklus besonders hervorgehoben wird. Guardini, R.: *Die Lebensalter*, Würzburg o. J.; vgl. auch Anm. 18.

heute noch Recht gibt<sup>27</sup>, zumal was Kindheit und Jugend betrifft. Damit konform gehen auch die meisten Altersbestimmungen des Kirchenrechts<sup>28</sup>.

Selbstverständlich darf hier keine strenge Gesetzmäßigkeit angenommen werden; die Termine können sich verzögern oder vorseilen. Das mindert beim etwas geschulten Beobachter kaum den theoretischen und praktischen Wert dieser Einteilung. Im folgenden wird die Lehre von den Altersstufen, die Magdalene von Tiling entwickelt hat, zugrunde gelegt. Sie schreibt: Die Existenz des Menschen unterliegt „im Rhythmus von je sieben Jahren einem gesetzmäßig sich wandelnden Anderssein“. Es kommt dabei „die verschiedene Weise zum Ausdruck, wie der Mensch in jeder Altersstufe als Person sein menschliches Bezogen-sein auf sich selbst und die Welt, auf den andern Menschen, auf die ihm Geborgenheit gebenden und sein Gewissen bestimmenden Mächte in Entscheidung und Verantwortung lebt“<sup>29</sup>. Auf diesen „Rhythmus von sieben zu sieben Jahren ist der Mensch angelegt. Er ist von innen her ohne sein Zutun auf den Sinn und das Ziel der jeweiligen Altersstufe ausgerichtet“<sup>30</sup>. So kann der Mensch in seinem Personsein zeit seines Lebens ein „Werdender“ bleiben<sup>31</sup>.

Es ist aber „allen Altersstufen dies eigentümlich, daß je zwei aufeinander folgende enger zusammengehören, einander näherstehen“<sup>32</sup>, also die erste der zweiten, die dritte der vierten usw. Und nun stellt Magdalene von Tiling eine für die religiöse Entwicklung und Erziehung äußerst wichtige These auf<sup>33</sup>, deren wissenschaftlichen Beweis sie zwar schuldig bleibt, die aber doch der Theorie der Altersstufen entspricht: „Versäumte Entwicklungen (im geistig-personalen Raum — Verf.) oder nicht erreichte Ziele einer Altersstufe aber können im nächsten Lebensabschnitt nachgeholt werden. Meist geschieht das in einem schnelleren Tempo“<sup>34</sup>. Was also das Kind im ersten Lebensalter (bis sieben Jahre) versäumt hat, kann es noch im zweiten Lebensalter nachholen (bis vierzehn Jahre), aber nicht mehr in der dritten Altersstufe.

### *Religiöse Grunderfahrungen des ersten Lebensalters*

Das Kleinkind kann sich nicht auf Erfahrungen und Entwicklungsergebnisse früherer Altersstufen stützen; es ist nicht nur leiblich, sondern

<sup>27</sup> Goldbrunner, J.: a. a. O. S. 126 Anm. 24.

<sup>28</sup> Can. 12, can. 1254, can. 906, der die Beichte vom annum discretionis an zur Pflicht macht (gewöhnl. 7. Lebensj.), can. 975, der für die Subdiakonatsweihe das vollendete 21. Lj. vorschreibt; vgl. auch can. 88.

<sup>29</sup> v. Tiling, M.: a. a. O. S. 39.

<sup>30</sup> A. a. O. S. 40.

<sup>31</sup> A. a. O.; vgl. Goldbrunner, J.: a. a. O. S. 126.

<sup>32</sup> v. Tiling, M.: a. a. O. S. 41.

<sup>33</sup> Vgl. Nolte, E.: a. a. O. S. 87.

<sup>34</sup> v. Tiling, M.: a. a. O. S. 42.

vor allem auch geistig-seelisch-religiös völlig, beinahe absolut von den Erwachsenen, im Normalfalle von seinen Eltern abhängig, muß von diesen getragen und gehalten werden<sup>35</sup>. Wenn nun schon „Entwicklung und Reifung des Leibes und der Triebe... nicht von der biologischen, sondern von der persönlichen Betreuung“ abhängen<sup>36</sup> (vgl. sog. Hospitalismus bei Anstaltskindern — Verf.), um wieviel mehr muß dies für das religiöse Wachsen und Reifen gelten; denn von „sich aus, ohne fremde Hilfe, kommt das Kleinkind... noch nicht zu einem religiösen Bezug“<sup>37</sup>.

Die Eltern wirken nun viel mehr durch ihr Sein, ihr Wesen, ihre Existenz als durch bewußtes erzieherisches Tun. Also muß eine Wesensschau der fraulich-mütterlichen und der männlich-väterlichen Existenz selbst hinführen zu den religiösen Grunderfahrungen des ersten Lebensalters; denn die Eltern müssen schon besitzen, was sie weitergeben sollen, sie müssen „von Natur aus“, aber auch von ihrer in der natürlichen Ordnung der Familie vorgegebenen Stellung her befähigt sein, dem Kinde die tragenden Erfahrungen der Begegnung mit Gott dadurch zu vermitteln, daß das Kind durch die möglichst enge Begegnung mit seinen Eltern, gewissermaßen per analogiam, den Weg zu Gott und die Beziehung zu Gott finde und dann freiwillig vollziehe.

## I

Peter Wust hat in seinem Buche: „Naivität und Pietät“<sup>38</sup> eine Polarität menschlicher Seinsweise beschrieben, die leider anthropologisch und pädagogisch noch kaum ausgewertet wurde. Sie läßt sich in eindrucksvoller Weise auf das polare Verhältnis zwischen Frau und Mann und zwischen Mutter und Vater übertragen, dies nicht in dem Sinne, als sei der Frau Naivität und dem Manne Pietät eigen, sondern so, daß im Spannungsverhältnis zwischen Naivität und Pietät die Frau dem Pol der Naivität und der Mann dem Pol der Pietät näherstehe und daß hieraus die Ergänzungsbedürftigkeit und Ergänzungsfähigkeit der Geschlechter resultiere. Muttersein bedeutet Erhöhung und Steigerung des Fraulichen und damit zugleich des Menschseins und im Spannungsverhältnis zwischen Naivität und Pietät ein Näherrücken zur Naivität; für das Vatersein gilt sinngemäß das gleiche in seiner Stellung zur Pietät. Darum ist es nicht so, daß „jede Frau, die ein leibliches Kind hat, auch schon Mutter ist“<sup>39</sup>, wie ebenfalls

<sup>35</sup> A. a. O. S. 72.

<sup>36</sup> Hollenbach, J. M.: Der Mensch der Zukunft, Frankfurt 1959, S. 287.

<sup>37</sup> Hansen, W.: Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes<sup>3</sup>, München 1952, S. 230.

<sup>38</sup> Wust, P.: Naivität und Pietät, Tübingen 1925.

<sup>39</sup> Le Fort, G.: Die ewige Frau, München 1934, S. 112.

nicht jeder Mann, der ein Kind gezeugt hat, Vater zu sein braucht. Umgekehrt kann es geben und gibt es kinderlose Frauen und Männer, die doch Mütter und Väter im echten Sinn des Wortes sind.

Die Frau ist ihrem Wesen nach mehr eingestellt auf das „Hegen, Hüten und Bewahren“; sie hat mehr „Sinn für die Bedeutung des Organischen, des Ganzen, der spezifischen Werte, des Individuellen. Das macht sie feinfühlig und hellhörig für alles, was werden und wachsen und sich entfalten will und für all das Berücksichtigung seiner Eigengesetzlichkeit verlangt“<sup>40</sup>. Es liegt im Wesen der Frau, für den andern dazusein, darum bedeutet die Anwesenheit des weiblichen Moments „die Anwesenheit eines verborgenen Hilfreichen, Mitwirkenden, Dienenden“<sup>41</sup>; die Frau hat nämlich die besondere „Fähigkeit und damit die Aufgabe, Beziehungen zu schaffen und durchzutragen — Mittlerin zu sein“<sup>42</sup>. Deshalb ist ihr Wesen „am gültigsten im Bild des Gefäßes ausgedrückt“<sup>43</sup>.

Die Frau will schenken, sie gibt um des Gebens willen und berechnet nicht in listiger Weltklugheit Erfolg oder Mißerfolg; sie kennt diese „Klugheit ohne Liebe“ nicht, weil sie im echten und guten Sinne naiv ist, weil sie, wie Peter Wust ausführt, in jener Naivität lebt, die „mit ihrer selbstlosen Güte und Aufopferungsfreudigkeit die Liebe bis zur Torheit... steigern zu müssen glaubt“<sup>44</sup>. So kann nur die Naivität handeln, weil ihr eine „naturhaft optimistische Haltung des Geistes“ und „eine stille, friedliche Heiterkeit“ der Seele entsprechen<sup>45</sup>. Man meint bei solcher Beschreibung die eigene Mutter vor sich zu sehen oder eine der vielen mütterlichen Frauen in Schwestertracht, die in Waisenhäusern, Kindergärten und Schulen „die Liebe bis zur Torheit steigern zu müssen“ glauben.

Ganz in diesem Sinne schreibt Gertrud von Le Fort: „Mutter sein, mütterlich fühlen heißt zu den Hilflosen überhaupt stehen, sich allem Kleinen und Schwachen auf Erden liebevoll und hilfreich zuneigen: das mütterliche Prinzip ist ein doppeltes, es hängt nicht nur an der Geburt des Kindes, sondern auch am Pflegen und Behüten des Geborenen“<sup>46</sup>. Gewiß werden hier ursprüngliche frauliche Kräfte aktiviert, aber auch ein Neues geschieht und wächst: „Geboren wird nicht nur das Kind durch die Mutter, sondern auch die Mutter durch das Kind“<sup>47</sup>, und Gertrud von

<sup>40</sup> Stein, E.: Frauenbildung und Frauenberufe, München<sup>3</sup> 1953, S. 157.

<sup>41</sup> Le Fort, G.: a. a. O. S. 72.

<sup>42</sup> Bitter, W.: a. a. O. S. 123.

<sup>43</sup> A. a. O. S. 137; vgl. Lauret. Litanei.

<sup>44</sup> Wust, P.: a. a. O. S. 104.

<sup>45</sup> A. a. O. S. 97 u. 95.

<sup>46</sup> Le Fort, G.: a. a. O. S. 114.

<sup>47</sup> A. a. O. S. 114 f.



le Fort steigert diesen Gedanken in ihrer tiefen, symbolreichen Sprache zu dem Ausspruch: „die mütterliche Frau, das ist die im Kinde untergegangene“<sup>48</sup>, ist diejenige, die sich an die Lieblichkeit ihres Kindes verloren hat.

Und doch kann man auf dieser Welt nicht schenken, ohne selbst beschenkt zu werden. Die Mutter, diese „Kraft der Tiefe und der Innerlichkeit“<sup>49</sup>, ist darum nicht nur Gebende, sondern auch Empfangende. Zwar beansprucht das Kind seine Mutter ganz für sich, und die Mutter schenkt ihm ihre ganze Kraft und Liebe, aber sie empfängt „vom Kinde her die innere Erfüllung ihres Lebens im Muttersein. Die Wirklichkeit, die unser Sein bestimmt, fordert und trägt also immer in einem. Und Forderung und Gabe sind — auf das innere Leben gesehen — stets im Ausgleich“<sup>50</sup>.

So ist die Begegnung von Mutter und Kind von Anfang an eine personale Begegnung, auf dem Grunde zwar „der normalen, psychischen unbewußten Identität zwischen Mutter und Kind“<sup>51</sup>, bald aber getragen auf seiten des Kindes von der „Urleidenschaft nach Geliebtsein“; diese „ist psychisch keine Undifferenziertheit, sondern die allerpersönlichste Ich-zentriertheit des Menschen, auf die er weder im ersten noch im fünfzigsten Lebensjahre verzichten kann und wird“<sup>52</sup>. Das Glück des kleinsten Kindes wie auch des Jugendlichen und Erwachsenen sind im absoluten Sinn abhängig von der liebenden personalen Zuwendung der Mitwelt und des persönlichen Vatergottes selbst. Nur über das Erlebnis des persönlichen Liebesverhältnisses zur Mutter kommt das Kind zum Erlebnis der Geborgenheit und von diesem Geborgenheitserlebnis aus zur gemühtiefen Begegnung mit dem erhaltenden, behütenden und umsorgenden lieben Gott.

Diese beiden Urerfahrungen hängen enger zusammen, als man oft anzunehmen geneigt ist. In der Begegnung mit der Mutter wächst dem Kind im Erlebnis der Geborgenheit jene Naivität des Vertrauenkönnens und des wunderbaren Staunenkönnens zu, die eine echte Mutter beseelt. So ist dem Kinde „in seiner Naivität nichts zu klein und nichts zu groß; das Kind ist entzückt über alles. Warum sollte es dieses Entzücken nicht auch haben für das ganz Große unserer Glaubensgeheimnisse“<sup>53</sup>! Wenn das Kind seine Mutter erlebt als „die Hilfe Bringende, die Trösterin in

---

<sup>48</sup> A. a. O. S. 107.

<sup>49</sup> Möbus, G.: Die Macht der Eltern, Berlin 1954, S. 27.

<sup>50</sup> Bohne, G.: a. a. O. S. 232.

<sup>51</sup> Bitter, W.: a. a. O. 127 f.

<sup>52</sup> Hollenbach, J. M.: a. a. O. S. 289.

<sup>53</sup> Knechtle, O.: Mit dem Kind durchs Kirchenjahr, Freiburg<sup>3</sup> 1954, S. 1.

allen Nöten, die Pflegerin in allen Krankheiten“<sup>54</sup>, wenn sie als „Helferin aus der Fülle ihres liebenden Herzens heraus“<sup>55</sup> erscheint, dann lernt das Kind „lieben, bevor es zu denken vermag. Die Liebe zu Gott wird von der Mutter vorgelebt. Mit der Mutter ist auch das Kind liebend an Gott gebunden“<sup>56</sup>. Dies vollzieht sich nicht oder geschieht nicht in einer nur halbbewußten, dunkeln gefühlsgesättigten Traum- und Bilderwelt, sondern diese Liebe zu Gott ist schon früh „ein Akt innerer Selbständigkeit. Zwar sprechen die Eltern ihm von Gott. Aber daß das Kind das völlig unanschauliche und mit keinem Mittel anschaubar zu machende Wort ‚Gott‘ nach seinem Sinn versteht, und sich darauf diesem nie gesehenen Gott vertrauend zuwendet, ist ein Akt von einer geradezu unheimlichen inneren Lebendigkeit und Selbständigkeit“<sup>57</sup>. Es ist die Macht der Mutterliebe, aber auch die Urleidenschaft des Lieben-wollens, die das Kind in die Arme Gottes führen. Das Kind will von Gott geliebt sein, wie es von der Mutter geliebt wird, und es will Gott so lieben, wie seine Mutter Gott liebt. Hier haben wir die „innere Tür zum Geheimnis Gottes“ vor uns; in sie eintretend, erwartet das Kind „vorwissentlich und vorwillentlich unendliches Geborgensein in der Erfüllung des Geliebtseins“<sup>58</sup>.

Für das Kind des ersten Lebensalters ist Gott der l i e b e Gott: „Gott liebt mich; er sorgt für mich; er behütet mich; Gott hört mir zu und hilft mir, wenn ich ihn bitte. Gott trägt mich in seiner Hand.“

In der guten religiösen Kinderstube wird das Kind beinahe mit Sicherheit zu diesem Gottesbild, zu dieser Gottbegegnung kommen. Es erhellt hieraus, daß jede Störung oder Minderung dieses Mutter-Kind-Verhältnisses für die religiöse Entwicklung größte Schäden zeitigen muß. Darum dürfen die heute fast allgemein in der Pubertät auftretenden religiösen Schwierigkeiten und Abständigkeiten nicht ohne weiteres als phasentypische und damit notwendig sich ergebende Entwicklungserscheinungen erklärt werden, zumal erwiesen ist, daß die Krise der Reife um so früher und heftiger kommt, „je mehr das Kind . . . durch Mangel an Liebe“ dem Andringen der äußeren, kalten berechnenden Welt ausgesetzt ist<sup>59</sup>. Vielleicht ist die vielbeschriebene Akzeleration unserer Kinder letztlich eine Mangelercheinung, verursacht durch den erschreckenden Schwund der mütterlichen Liebeskraft und damit der Mütterlichkeit selbst. Akzeleration bedeutete demnach Flucht des Kindes aus der öden, liebeleeren Kindheit

<sup>54</sup> Tummlirz-Nolte: Pädagogische Psychologie im Abriß, Bad Heilbrunn 1958, S. 41.

<sup>55</sup> Kötter, E.: Weg der Frau in Gott, Paderborn 1941, S. 12.

<sup>56</sup> Zieher, W.: a. a. O. S. 22.

<sup>57</sup> Nolte, E.: a. a. O. S. 89.

<sup>58</sup> Hollenbach, J. M.: a. a. O. S. 403.

<sup>59</sup> Guardini, R.: a. a. O. S. 16.

nach vorn in die Erwachsenenwelt; das Kind will selbständig werden, es will sich selbst halten, weil niemand es hält; es vertraut nur sich selbst, weil niemand ihm Vertrauen schenkt, und es liebt nur sich, weil kein anderer es liebt. „Es gibt nämlich nichts Furchtbareres im menschlichen Leben als die absolute Vertrauenslosigkeit und die absolute Lieblosigkeit, oder positiv ausgedrückt, als das Mißtrauen und den Egoismus“<sup>60</sup>.

## II

Aus dem Begriff der Polarität ergibt sich, daß auch der Vater, daß die Familie mithilft, das Kind zur Gotteserfahrung und Gottbegegnung zu führen; alle echte Liebe zum Kinde hilft mit. Es mußte aber hier darauf ankommen, die geschlechtsspezifische Rolle und Aufgabe der Frau und Mutter hervorzuheben, weil ihr bei der ersten religiösen Grunderfahrung die weitaus größte Wirkung zukommt.

Der Vater, so wurde gesagt, steht dem Pol der Pietät näher; er ist „in der Regel mehr Respekts- und Autoritätsperson“<sup>61</sup> und hat die Aufgabe, da er selbst mehr die Pietät verkörpert, das Kind zur Pietät zu führen und damit ihm zu der zweiten ebenso wichtigen religiösen Grunderfahrung zu verhelfen.

Nur der Mann (biologische Fakten sind bewußt ausgeklammert) kann im wahren und echten Sinn Vater sein. Es ist seine Aufgabe, „im Leben das Element der Ordnung und Gerechtigkeit, der beständigen Form und Institution zu vertreten“; darum sind „Mannesideal und Kraftideal... weitgehend etwas Natürlich-Eines“<sup>62</sup>. Der Mann soll kämpfen und erobern, er soll sich die Erde untertan machen; er muß aber zugleich jene Grenzen respektieren, die sich aus seiner Geschöpflichkeit ergeben. Der Mann muß sich demütig Gott unterordnen auch im Erkenntnisstreben; er darf nur in Ehrfurcht vor Gottes Geschöpfen seine Macht ausüben. Die von Gott dem Mann gestellte Aufgabe besteht darin, „ein endliches Abbild der göttlichen Weisheit, Güte und Macht zu sein“<sup>63</sup>.

Nach Peter Wust ist die Pietät „Milde, Treue, Wahrheit und Redlichkeit in allem Handeln und Denken gegenüber dem andern Menschen“; die Pietät verpflichtet „zur Ehrfurcht vor jedem“<sup>64</sup>, ist im letzten und tiefsten die „Tugend menschlicher Gottesfurcht“<sup>65</sup> und aktiviert jene „geordnete

<sup>60</sup> Wust, P.: a. a. O. S. 105.

<sup>61</sup> Hansen, W.: a. a. O. S. 165.

<sup>62</sup> Pöggeler, F.: Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters, Freiburg 1957, S. 137.

<sup>63</sup> Stein, E.: a. a. O. S. 157; vgl. Kötter, E.: a. a. O. S. 10 und Hollenbach, J. M.: Der Mensch als Entwurf, Frankfurt 1957, S. 261.

<sup>64</sup> Wust, P.: a. a. O. S. 151.

<sup>65</sup> A. a. O. S. 153.

Distanzhaltung<sup>66</sup>, ohne die Gemeinschaft nicht möglich wäre. Von der Pietät „stammen daher auch eine ganze Reihe von seelischen Phänomenen besonderer Art, so etwa die heilige, fromme Scheu, die Zurückhaltung, das feine Taktgefühl, ferner aber auch die Selbstachtung, die bis zur höchsten Form der geistigen Würde emporsteigen kann“<sup>67</sup>.

Peter Wust hat damit zugleich das ideale Vaterbild gültig umrissen; hier bleibt kein Raum für irgendeine Form väterlicher Autonomie: das Vateramt ist gesetzt, ist Knechtsfunktion, und sein Wirken muß Vertretung bleiben<sup>68</sup>. Kraft seines Mannestums ist der Vater zu diesem Amt fähig, kann er sein Kind zur pietätvollen Haltung führen und erziehen. Für das Kind ist ja der Vater „höchste Autorität“<sup>69</sup>: er kann alles, und er weiß alles; er darf verbieten und kann bestrafen und belohnen, „ähnlich wie der liebe Gott“, meint Friedrich Schneider. Die äußere Erscheinung schon trägt zu diesem kindlichen Vaterbild bei; der Vater hat von Anfang an etwas an sich, „das zum Staunen und zum Aufschauen zwingt, so ganz natürlich: die Stimme und die Größe des Vaters“<sup>70</sup>. Das Kind will auch „zum Vater aufschauen... Das ist deshalb nicht schwer, weil der Vater für das Kind in einer Art natürlicher Nachbarschaft zum Herrgott selbst steht“<sup>71</sup>.

Das Erlebnis des Mächtigen, des Großen, des Strafenden ist nur die eine Seite des kindlichen Vaterbildes, es ist gewissermaßen der Mann im Vater, der hier wirksam wird und die kindliche Seele formen hilft. Der Vater im Mann vermag viel mehr und noch Wichtigeres, der Mann also, der die Pietät lebt, der in der Ehrfurcht lebt, die nicht nur das Distanzerlebnis trägt, sondern auch hinzieht zu dem, der verehrt wird. Es ist gemeint jene „Mischung von Abkehr und Hindrang, eine Mischung von frommer Scheu und beseligter Liebe“, ein Erleben, das auf geradem Wege zu Gott hinführt, vor dem auch der Erwachsene Kind bleiben muß und zu dem er aufschaut als „dem großen und erhabenen und in all seiner Größe und Herrlichkeit sich doch so gütig... herablassenden Vater; und sie (die Seele — Verf.) fühlt sich daher im gleichen Augenblick so klein und doch so groß, so armselig und doch so reich beschenkt und so sicher geborgen, so fremd und doch so angeheimelt“<sup>72</sup>. Erst durch „das Erlebnis der liebenden Ehrfurcht“ wird der Vater seinem Kinde „Gleichnis Gottes“<sup>73</sup>. Diesen doppelten Aspekt weist auch das biblische Vaterbild auf.

<sup>66</sup> A. a. O. S. 131.

<sup>67</sup> A. a. O. S. 133.

<sup>68</sup> Vgl. Bitter, W.: a. a. O. S. 122.

<sup>69</sup> Schneider, F.: *Deine Kinder und Du*, Freiburg<sup>a</sup>, 1956, S. 216.

<sup>70</sup> Möbus, G.: a. a. O. S. 32.

<sup>71</sup> A. a. O. S. 36.

<sup>72</sup> Wust, P.: *Im Sinnkreis des Ewigen*, Graz-Wien-Köln 1954, S. 160.

<sup>73</sup> Möbus, G.: a. a. O. S. 41.



„Es enthält die Züge der Strenge und der Güte, der Zucht und der Zärtlichkeit“<sup>74</sup>.

Dem pietätvollen Vater nun antwortet sein Kind mit der in ihm grundgelegten unauslöschlichen „Bereitschaft zur Unterordnung unter eine ehrfurchtgebietende Person“<sup>75</sup>, und das Kind wird ehrfürchtig verehren, was der Vater verehrt; es wird den allmächtigen Willen Gottes ehrfürchtig anerkennen; es wird sicher und froh bei dem Gedanken, daß Gott es immer gut mit ihm meint, ob er nun belohnen will oder strafen muß.

Das Kind kennt jetzt auch den heiligen Gott<sup>76</sup> und hat damit die zweite notwendige Grunderfahrung im „Umgang“ mit Gott gemacht: „Gott ist der Herr; er kann alles; er kann auch mit mir machen, was er will; ihm gehorche ich gern. Gott ist gerecht, und alles, was er tut, ist immer richtig; er kann belohnen und bestrafen.“

Im ersten Lebensalter muß das Kind den lieben und den heiligen Gott kennenlernen und ihm liebend und ehrfürchtig begegnen. Zwar kann, wie Magdalene von Tiling betont, das zweite Lebensalter, also bei uns die Volksschulzeit, noch nachholen, was das erste versäumte, in der Pubertätszeit ist es zu spät. Der Gnade Gottes ist nichts unmöglich, aber die Erzieher sollen und müssen das ungeheure Maß ihrer Verantwortung erkennen.

Noch eine Einsicht drängt sich auf, wie falsch im anthropologischen Sinn und von der Natur der Eltern und des Kindes her die Ansicht ist, man solle und könne mit der religiösen Unterweisung warten, bis später der Jugendliche selbst zu entscheiden in der Lage sei, welche Religion oder welches Gottesbild er wählen wolle; das hieße Unmögliches verlangen und den Sinn und das Wesen der Religion völlig verkennen.

Die Eltern sind die Vermittler der religiösen Grunderlebnisse des Kindes; sie erzeugen sie nicht, sie leben und handeln im Auftrag Gottes und der Kirche. Es ist Gott selbst, der durch sie wirkt; es ist auch die Kirche, in deren Namen und Auftrag sie wirken. Es ist hier nicht möglich, auf die sich ergebenden religionspädagogischen Folgerungen und Forderungen einzugehen, es muß leider auch die Betrachtung der folgenden Lebensalter unterbleiben, und es wäre auch wichtig gewesen, auf die verhängnisvollen Folgen des Gegeneinander von Vater und Mutter einzugehen. Man hätte von dieser Warte aus ein Wort zur sogenannten Gleichberechtigung von Mann und Frau sagen können. Dies alles muß späteren Untersuchungen überlassen werden. Vielleicht können die hier vertretenen Gedanken für die Thematik der Braut- und Elternkurse nützlich sein.

<sup>74</sup> Bitter, W.: a. a. O. S. 18.

<sup>75</sup> Hollenbach, J. M.: Der Mensch als Entwurf, S. 246.

<sup>76</sup> Vgl. Nolte, E.: a. a. O. S. 88.

## Theologisches Forschen in Polen

Im Jahre 1958 feierte das Werk von P. Idzi Radziszewski, die Katholische Universität Lublin, ihr vierzigjähriges Bestehen. Diese Hochschule besitzt heute vier Fakultäten: eine theologische, eine kanonistische, eine für christliche Philosophie und eine humanistische<sup>1</sup>. Die theologische Fakultät mit über 20 Lehrstühlen ist nach den der päpstlichen Hochschulen die größte der Welt. Allein im akademischen Jahr 1957/58 kamen sieben neue Ordinariate hinzu: ein zweiter Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, ein Lehrstuhl für Pastoraltheologie, für Religionssoziologie, für Pastoralpsychologie, für Patrologie, für religiöse Polyphonie und für biblische Archäologie. Die Fakultät verleiht die akademischen Grade eines Magisters (Mgr.), das Lizenziat (Lic.) und das Doktorat (Dr). Dieselben Grade verleiht auch die kanonistische Fakultät. Im vergangenen Jahr promovierten 22 Studenten zum Magister der Theologie, 19 erwarben das Lizenziat und 6 das Doktorat. Wladyslaw Poplatek habilitierte sich in Theologie. In der kanonistischen Fakultät erwarben 8 Studierende das Magisterium und das Lizenziat und einer promovierte zum Dr. jur. can. Erwähnenswert ist ferner, daß sich zum erstenmal ein polnischer Priester, Franciszek Tokarz, aus dem Gebiet der indischen Philosophie an der Fakultät für Christliche Philosophie habilitierte. Der Titel seiner Habilitationsschrift lautete: „Die Befreiung (moksa) nach Samkhyakarika und dem Kommentar Samkhyakarikabhāṣya Gaudapady.“

Die Theologische Fakultät ist in sich in zwei Abteilungen aufgeteilt. Im „Allgemeinen Kurs“ hören die Seminaristen verschiedener Diözesen ihre Vorlesungen. Die Doktoranden und diejenigen, die einen akademischen Grad erwerben wollen, folgen dem „Oberkurs“. Im akademischen Jahr 1957/58 studierten 157 Seminaristen und Ordensleute im gewöhnlichen Kurs und 125 Priester im Oberkurs. Kirchenrecht studierten 53 Geistliche aus allen Diözesen Polens.

Von der „Wissenschaftlichen Gesellschaft der Katholischen Universität Lublin“ werden verschiedene Veröffentlichungen, darunter zwei wissenschaftliche Zeitschriften herausgegeben. In den „Wissenschaftlichen Heften der Katholischen Universität Lublin“<sup>2</sup> kommen Vertreter aller Fachrichtungen zu Wort; außerdem veröffentlicht die Gesellschaft die „Jahrbücher für Theologie und Kanonistik“<sup>3</sup>. Im Folgenden soll ein Überblick über die wichtigsten Veröffentlichungen gegeben werden.

In den „Jahrbüchern für Theologie und Kanonistik“ (Bd. 4, Heft 3) erschienen folgende Untersuchungen: W. K. Szymanski OP, Der Maximalismus christlichen Lebens im Lichte der Lehre Thomas' von Aquins über die Vollkommenheit<sup>4</sup>; P. Palka, Die Anniversarien des Chelmer Kapitels des lateinischen

<sup>1</sup> J. Madey, Die Katholische Universität Lublin, Theologischer Digest 2 (1959) 51—53.

<sup>2</sup> Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL), Lublin 1958...

<sup>3</sup> Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, Lublin 1954...

<sup>4</sup> Maksymalizm życia chrześcijańskiego w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o obowiązku doskonałości.

Ritus<sup>5</sup>; W. Schenk, Aus der Geschichte des liturgischen Kults zu Ehren des heiligen Bischofs Stanislaus in Schlesien<sup>6</sup>; J. Rzepa, Die territoriale Organisation des kirchlichen Gerichtswesens in der Diözese Krakau bis zur ersten Teilung Polens<sup>7</sup>; B. Kumor, Die Übernahme der römisch-katholischen Pfarreien im Archidiakonats Sacz durch die orthodoxe Kirche<sup>8</sup>. — In Band 4, Heft 4, erschienen u. a.: W. Krzesniak, Das wesentliche Element der Reue für die Sünden<sup>9</sup>; C. Bartnik, Romano Guardini als Apologet des katholischen Lebens in seinen Schriften für die deutsche Jugendbewegung (1911—1921)<sup>10</sup>; J. Wojtkowski, Das Vorwort Martin Kromers zur dritten Ausgabe des ermländischen Breviers in Köln 1581<sup>11</sup>. — Band 5, Heft 4, bringt folgende Untersuchungen: J. Tatarczyk, Die Lehre von Stanislaus Hosius über die Tradition<sup>12</sup>; H. Bogacki, Die Kirche als mystischer Leib nach Hieronymus<sup>13</sup>; H. Wojcik, Das Zölibatgesetz im mittelalterlichen Polen (Einführung und historische Entwicklung)<sup>14</sup>; B. Kumor, Die Anfänge der Pfarrorganisation auf polnischem Boden<sup>15</sup>.

Von besonderem Interesse ist das von Eugeniusz Dabrowski herausgegebene Sammelwerk „Die Heilige Schrift in der heutigen Seelsorge“<sup>16</sup>. Die maßgebenden polnischen Exegeten behandeln dort verschiedene Fragen. Wir können hier nur einige wenige Titel erwähnen: E. Dabrowski, Die weltweite Bibelbewegung; ders., Die katholische Bibelwissenschaft und die Funde am Toten Meer<sup>17</sup>; S. Lach, Die religiös-sittlichen Werte des Alten Testaments<sup>18</sup>; J. Wierusz-Kowalski, Die biblische und die liturgische Bewegung<sup>19</sup>; L. Stefaniak, Das Neue Testament und die historischen Grundlagen des Christentums<sup>20</sup>; F. Klonecki, Die biblischen Perikopen im Lichte der kirch-

<sup>5</sup> Anniwersarze katedralnej kapituly chelmskiej obrzadku lacinskiego.

<sup>6</sup> Z dziejow kultu liturgicznego sw. Stanislaw bpa na Slasku.

<sup>7</sup> Organizacja terytorialna sadownictwa koscielnego w diecezji krakowskiej do pierswszego rozbioru Polski.

<sup>8</sup> Przejecie rzymsko-katolickich parafii w archidiakonacie sadeckim przez koscioł prawoslawny.

<sup>9</sup> Istotny element zalu za grzechy.

<sup>10</sup> Romano Guardini jako apologeta katolickiego zycia w swoich pismach dla niemieckiego ruchu mlodziezowego (1911—1921). — Von dems. Vf. stammt auch der Aufsatz „Filozofia przeciwnostw“ Romano Guardiniego (Die Gegensatzphilosophie R. G.s), Zeszyty Naukowe KUL 2 (1959) Heft 2, S. 97 ff.

<sup>11</sup> Przedmowa Marcina Kromera do trzeciego wydania Brewiarza Warminkiego w Kolonii roku 1581.

<sup>12</sup> Stanislaw Hozjusza nauka o tradycji.

<sup>13</sup> Kosciol jako Cialo Mistyczne wedlug sw. Hieronima.

<sup>14</sup> Prawo celibatu w Polsce sredniowiecznej (wprowadzenie i rozwoj historyczny).

<sup>15</sup> Poczatki organizacji parafialnej na ziemiach polskich.

<sup>16</sup> Pismo swiete w duszpasterstwie wspolczesnym, Lublin 1958 (304 Seiten).

<sup>17</sup> Swiatowy ruch biblijny; Biblistyka katolicka wobec odkryc nad Morzem Martwym.

<sup>18</sup> Religijno-moralne wartosci Starego Testamentu. — Vgl. von dems. Verf. „Christus und der Meister der Gerechtigkeit“, Der christliche Sonntag 11 (1959) 186 188.

<sup>19</sup> Ruch biblijny i ruch liturgiczny.

<sup>20</sup> Nowy Testament a historyczne podstawy chrzescijanstwa.

lichen Verkündigung<sup>21</sup>; M. Rzeszewski, Die katholische Bibelbewegung und die Predigt<sup>22</sup>; F. Gryglewicz, Praktische Art der Verbreitung des Wortes Gottes in der Pfarrseelsorge<sup>23</sup>; J. Zawieyski, Die Heilige Schrift als literarischer Stoff<sup>24</sup>; K. Gorski, Das Neue Testament Scharffenbergs<sup>25</sup>.

Der biblischen Wissenschaft zugehörig ist auch das Sammelwerk „Biblische Studien“, in dem wir folgende Abhandlungen finden: St. Stys SJ †, Der biblische Begriff der Welterschaffung; St. Lach, Die biblische Beschreibung der Erschaffung des Menschen; F. Gryglewicz, Studien über Christus (Die Historizität der Person Christi und Chronologie seines Lebens); H. Strakowski, Die Manuskripte aus Qumran und das Christentum; ders., Die Geographie Palästinas<sup>26</sup>. Die Abhandlung des Lubliner Weihbischofs und Ordinarius für alttestamentliche Exegese, Professor Strakowski, erschien auch als Broschüre. In diesem Heft setzt sich Bischof Strakowski mit der Hypothese auseinander, das Christentum stamme aus der jüdischen Qumran-Sekte. Der Leser wird in die Geschichte der Funde eingeführt. Der Verfasser widerlegt schrittweise die Annahme, das Christentum sei von Qumran wesentlich abhängig.

Für den in der Seelsorge stehenden Priester erscheint die von den Professoren der Priesterseminars von Wloclawek redigierte Zeitschrift „Ateneum Kaplanskie“, die früher monatlich, heute zweimonatlich gedruckt wird. Die Katholische Universität Lublin ist mit dieser Zeitschrift eng verbunden, gründete sie doch der gleiche Priester, dem auch sie ihr Entstehen verdankt, Idzi Radziszewski. Im „Ateneum Kaplanskie“ werden folgende Probleme beleuchtet: Ehe, Familie, Erziehung, religiöse Bildung, die Frau in der Kirche.

Julian Piskorz hat den Seelsorgern sein Buch „Die Pastoralpsychologie der Frauen“<sup>27</sup> vorgelegt. Für Seelsorger in Schwesternklöstern erschien das von P. Jan Nowicki aus dem Deutschen übertragene Buch von Anton Ehl unter dem Titel: „Seelsorge der Ordensfrauen“. Außerdem erschien ein Sammelwerk „Die Rolle der Frau in der Kirche“<sup>28</sup>.

An kirchenrechtlichen Werken sind in der jüngsten Zeit zwei erschienen: J. Rybczyk, Die Heilung der Ehe in der Wurzel und St. Plodzien, Der Beweis nach Meinung der Sachverständigen im kanonischen Prozeß.

Auch aus dem Gebiet der Liturgik erschienen zwei Veröffentlichungen. A. Szafranski, Die Liturgie und ihre pädagogische Bedeutung<sup>29</sup>, ist eine kleine Broschüre. Beim Lesen dieses Heftes merkt man, daß die Kirche in

<sup>21</sup> Perykopy biblijne w swietle orzeczen Kosciola.

<sup>22</sup> Katolicki ruch biblijny a kaznodziejstwo.

<sup>23</sup> Praktyczne sposoby szerzenia znajomosci Slowa Bozego w parafii. — Von dems. Verf. stammt die Abhandlung „Sw. Jan Ewangelista a Qumranczyzy“ (Der Evangelist Johannes und die Sekte von Qumran), Zeszyty Naukowe KUL 2 (1959) Heft 2, in der über den Stand der Forschung in dieser Frage referiert wird.

<sup>24</sup> Pismo swiete jako tworzywo literackie.

<sup>25</sup> Nowy Testament Scharffenberga.

<sup>26</sup> Studia biblijne, 1959 (152 Seiten): Stys, Biblijne ujecie stworzenia swiata; Lach, Biblijny opis stworzenia czlowieka; Gryglewicz, Studia o Chrystusie (historycznosc osoby Chrystusa i chronologia zycia Chrystusa); Strakowski, Manuskrypty z Qumran a chrzescijanstwo, ders., Geografia Palestyny.

<sup>27</sup> Psychologia duszpasterstwa kobiet.

<sup>28</sup> Rola kobiety w kosciele (156 Seiten).

<sup>29</sup> Liturgia i jej znaczenie wychowawcze.



Polen in den vergangenen Jahren von der Außenwelt getrennt war. Auf deutsche Leser würde diese Schrift völlig veraltet wirken. W. Schenk dagegen hat eine historische Arbeit geschrieben, die vielleicht einer Übertragung ins Deutsche wert wäre. „Der liturgische Kult zu Ehren des heiligen Bischofs Stanislaus in Schlesien im Licht der liturgischen Handschriften aus dem 13. und 14. Jahrhundert“ (135 Seiten)<sup>30</sup>.

Die beiden nächsten Schriften, die 1958 erschienen, sind Dissertationen. Boleslaw Pylak promovierte mit der Arbeit: „Die Kirche — der Mystische Leib Christi. Entwurf der dogmatischen Konstitution auf dem Vatikanischen Konzil<sup>31</sup>.“ Die Arbeit ist in drei Teile aufgegliedert: 1) Entwurf der dogmatischen Konstitution über die Kirche auf dem Hintergrund allgemeiner Untersuchungen; 2) Theologische Analyse des Entwurfs der dogmatischen Konstitution über die Kirche; 3) Entwurf der dogmatischen Konstitution über die Kirche auf dem Hintergrund der theologischen Lehrmeinungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Im Schlußabschnitt charakterisiert der Verf. die Ekklesiologie des Vatikanischen Konzils im allgemeinen. In dem Entwurf sind alle Momente der Lehre über die Kirche berücksichtigt: die apologetischen, die historischen, die dogmatischen und die juristischen. Der Verf. stellt sich die Frage, ob in der dogmatischen Konstitution über die Kirche — das Konzil kam bekanntlich nicht mehr dazu, sie zu veröffentlichen — die Idee vom Mystischen Leib Christi mitberücksichtigt war. Er beantwortet diese Frage positiv.

Ein dogmengeschichtliches Thema bearbeitete J. Wojtkowski. „Der Glaube an die Unbefleckte Empfängnis Mariens in Polen im Licht der mittelalterlichen liturgischen Texte<sup>32</sup>.“ Der erste Teil der Arbeit befaßt sich mit dem historischen Hintergrund des Problems, die beiden folgenden geben eine literarische und chronologische Analyse des Materials, das der Verf. zusammengetragen hat. Die ganze Arbeit hat analytisch-materialen Charakter. Das zeigt sich besonders im Anhang, in dem der Verf. die Quellentexte zusammengestellt hat.

Zum Schluß möchte ich noch auf die Arbeit von Nikolaus F. Tokarski hinweisen, und zwar deshalb, weil es sich um die erste polnische Arbeit handelt, die sich mit Nikolaus von Cues befaßt. „Die Seinsphilosophie des Nicolaus Cusanus“ lautet das Thema der Dissertation, die Vikar Tokarski der Fakultät für Christliche Philosophie vorgelegt hat. Grundlage dieser Arbeit sind die beiden Werke des Cusanus „De docta ignorantia“ und „Apologia doctae ignorantiae“. Der Grund dafür, daß der Verfasser das Werk in zwei Teile aufgliederte, liegt im Übergangscharakter der Epoche, in der Nikolaus von Cues wirkte. Im ersten Teil gibt der Verf. eine Einführung; er charakterisiert die geistigen Strömungen jener Zeit und beschreibt das Verhältnis des Kusaners zur scholastischen Philosophie, der dieser seine wissenschaftlichen Erkenntnisse gegenübergestellt hat. Der zweite Teil der Arbeit ist systematisch; Tokarski stellt die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und mystischen Anschauungen des Cusanus dar und verteidigt ihn vor dem Vorwurf des Pantheismus. Das

<sup>30</sup> Kult liturgiczny sw. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych XIII-XIV w.

<sup>31</sup> Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim.

<sup>32</sup> Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne.

letzte Kapitel zeigt den Einfluß der kusanischen Philosophie auf die spätere Philosophie<sup>33</sup>.

Ich habe mich bemüht, das wissenschaftliche Wirken an der Katholischen Universität Lublin auch im deutschen Sprachbereich bekannt zu machen. Die hier erwähnten Veröffentlichungen können jedoch nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen sein. Verschiedene Abhandlungen wird der „Theologische Digest“ der süddeutschen Redemptoristen in gekürzter Fassung bringen<sup>34</sup>. Mögen diese Bemühungen einen Beitrag darstellen, der Wissenschaft in Ost und West wieder zur Einheit zur verhelfen.

Johannes Madey, Limburg/Lahn

<sup>33</sup> Filozofia bytu Mikolaja z Kuzy (370 Seiten).

<sup>34</sup> W. Borowski, Podstawy ladu i pokoju miedzynarodowego w swietle wypowiedzi Piusa XII (Die Grundlagen der Ordnung und des internationalen Friedens im Lichte der Aussagen Pius' XII.), Zeszyty Naukowe KUL 1 (1958) Heft 4; F. Bednarski OP, Uwagi sw. Tomasza z Akwinu o mlodziezy i jej wychowaniu (Bemerkungen des heiligen Thomas von Aquino über die Jugend und ihre Erziehung), Zeszyty Naukowe KUL 1 (1958) Heft 2. — Für die Zeitschrift „Begegnung“ habe ich die Abhandlung des Lubliner Anglisten Przemyslaw Mroczkowski „G. K. Chesterton a zagadnienie humoru w kulturze katolickiej“ (G. K. Chesterton und das Problem des Humors in der Katholischen Kultur; Zeszyty Naukowe KUL 2 [1959] Heft 2) übersetzt.

## Internationaler Kongreß der Alttestamentler

Wie in dieser Zeitschrift (cfr. TThZ 65 (1956) 375—377) bereits mitgeteilt werden konnte, wurde für den 3. Kongreß der Internationalen Alttestamentler-Vereinigung nach Kopenhagen und Straßburg Oxford als Tagungsort gewählt. Die traditionsreiche englische Studienstadt mit ihren vielen Colleges beherbergte für die Zeit vom 31. 8. bis 5. 9. 1959 nicht weniger als ungefähr 320 Fachleute des Alten Testaments und Alten Orients verschiedener Konfessionen aus allen 5 Erdteilen in ihren Mauern. Die Leitung der Tagung lag in den Händen des bekannten Oxforder Semitisten Driver. Zumeist fanden die Kongreßteilnehmer im vornehmsten und bedeutendsten College „Christ Church“ Unterkunft. Was man oft bei solch großen Kongressen feststellt und mit einem gewissen Recht wohl auch bemängelt, muß auch von der Oxforder Tagung gesagt werden: sie stand nicht unter einem zentralen Thema oder auch einem größeren Themenkreis. Vielmehr klang die ganze Breite der alttestamentlichen Wissenschaft von der biblischen Archäologie angefangen bis hin zur biblischen Theologie in ausgedehnten Vorlesungen und kürzeren Mitteilungen auf.

Kennzeichnend für den derzeitigen Stand der Forschung war der Einleitungsvortrag des Präsidenten der Vereinigung, des bekannten Archäologen und Exgeten Albright (Baltimore), der am Eröffnungsabend richtungsweisend über die Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaft sprach, die durch die Archäologie, die verbreiterte Kenntnis altorientalischer Literaturen und eine vertiefte semitische Philologie, zu einer immer größeren Wertschätzung der alten Traditionen in der Bibel gelangt. Sozusagen als Bestätigung dafür könnte man den Vortrag von Pritchard (Berkeley/USA) über die Ausgrabungen von Gibeon ansehen, während North (Bonn) die derzeitige Schau der Geschichte Israels mit den Ergebnissen der Archäologie abzustimmen und in Einklang zu bringen versuchte.

Engnell, Vorkämpfer der sogenannten Uppsala-Schule, referierte in einem klar aufgebauten Vortrag über die neue Methode, mit der man in Skandinavien das Alte Testament verstehen will. Es war eigentlich eine Rekapitulation des in verschiedenen Publikationen niedergelegten neuartigen Verständnisses des Alten Testaments, das weitgehend als religionsvergleichende Methode anzusprechen ist. Interessant zu hören war, daß in der Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der alttestamentlichen Traditionen die Vertreter der Schule selbst uneinig geworden sind. Wohltuend war die sonst bei ihm nicht immer erkennbare irenische Art, mit der Engnell seine Ausführungen vortrug. Ihm vielleicht am meisten in Grundeinstellung und Methode verwandt, versuchte Nielsen (Kopenhagen) in sehr anfechtbarer Weise die Geschichte der Bundeslade für die Existenz der sogenannten altorientalischen Königsideologie in Israel auszuwerten, um damit von einer neuen Seite die Bindung des Alten Testaments an altorientalisches Geistesgut her- vorzukehren.

Daß der biblischen Theologie von Mal zu Mal größerer Raum zugestanden wird, beweisen die Vorträge, die aus ihrem Stoffgebiet schöpften. Dabei ist es als bemerkenswerter Zufall anzusehen, daß je zwei Gelehrte zu gleichen Thematika das Wort ergriffen. So sprach Jacob (Straßburg) über die theologische Grundlegung einer alttestamentlichen Ethik, während Hammershaimb (Aarhus) die Ethik der Propheten zum Gegenstand seiner Darlegungen wählte. Doch gerade an diesen beiden Vorträgen war zu ersehen, wie weit die Ansichten heute auseinandergehen können; während Jacob einer betont theistischen offenbarungsgläubigen Ethik im Alten Testament das Wort redete, glaubte Hammershaimb starke materielle Einflüsse von Ugarit und anderen altorientalischen Kulturen auf die Ethik der Propheten feststellen zu können. Formulierte Rost (Erlangen) sein Thema „Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen“, so sprach Cross (Cambridge/USA) in einem beachtenswerten Referat über Jahwe und den Gott der Väter im Lichte der neuen epigraphischen Entdeckungen. Dieses Referat lag auf der Linie der Ausführungen seines Lehrers Albright und stellt eine nicht übersehbare Korrektur zu den Anschauungen des verstorbenen Leipziger Gelehrten Alt dar, der den einzelnen Patriarchen ein je eigenes Numen glaubte zuordnen zu können. Nicht übergangen werden soll Maag (Zürich) mit seinem Beitrag zum Königtum Gottes, der aus dem Unterschied der Erlebniswelt von Nomaden und sesshaften Bauern neues Licht auf Ursprung und Ausprägung des Königtums Gottes in Israel zu werfen unternahm: der sesshafte Mensch verbleibt leicht im Bannkreis der Natur, der Nomade dagegen vollzieht, durch seinen Lebensstil gezwungen, eher den Übergang zur Geschichte.

Erstaunlich wenig kam Qumrân in den Referaten zur Geltung. Das dürfte symptomatisch für den derzeitigen Stand der Qumrânforschung überhaupt sein. Einmal wird zur Zeit in minutiöser Kleinarbeit das noch unveröffentlichte überreiche Fragmentenmaterial bearbeitet und zur Edition bereitet, und zum anderen schreitet aus unbegreiflichen Gründen die Publikation der Texte unerhört langsam voran. Nur Strugnell, Mitglied des Editionsstabes, referierte über die Engellehre von Qumrân und Dupont-Sommer (Paris), hinreichend bekannt durch seine übertriebenen Kombinationen und Spekulationen in der Qumrândeutung, meinte die Exorzismen und Krankenheilungen der Evangelien bereits in den Schriften von Qumrân nachweisen zu können. Allerdings ragen die herangezogenen Texte nicht in spezifischer Weise aus der altorientalischen Literatur hervor; infolgedessen dürfte es unmöglich sein, den einzigartigen, nur auf Christus beziehbaren und von ihm her deutbaren Cha-

rakter der besagten evangelischen Texte bereits in Qumrân vorfinden zu wollen.

Als erfreuliches Referat ist der Vortrag von Alonso-Schökel (Bibelinstitut Rom) über die stilistische Analyse der Propheten zu vermerken, das einen neuen Zugang zum Verständnis der prophetischen Literatur aufwies, der bislang als Interpretament nicht gebührend in der Exegese berücksichtigt wurde. Schließlich zog Stamm (Bern) das Fazit aus den bisherigen Versuchen, vor allem mit Hilfe der Mari-Texte, den Namen David zu erklären, und kehrte zu einer bereits vorgeschlagenen Deutung „Vaterbruder“ zurück.

In der abschließenden Generalversammlung wurde Noth als erster Deutscher zum neuen Präsidenten der Vereinigung gewählt und für den nächsten Kongreß in 3 Jahren die derzeitige Bundeshauptstadt Bonn in Aussicht genommen.

Professor Heinrich Groß, Trier

### **Philosophische Anregungen für die Dogmatik**

Rahner, Karl: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. Aufl. Im Auftrag des Verf. überarbeitet und ergänzt von Joh. Bapt. Metz. — München: Kösel (1957). 414 S. Lw. 29,50 DM.

Siewerth, Gustav: Das Sein als Gleichnis Gottes. — Heidelberg: Kerle (1958). 81 S. 8<sup>o</sup> (Thomas im Gespräch 2) Vortrag, geh. bei der Feier des 25j. Jubiläums der deutschen Thomasausg. am 17. Nov. 1957 in Heidelberg. brosch. 3,20 DM.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Sein und Ursprünglichkeit. Zur philos. Grundlegung der Schöpfungslehre. — München — Salzburg — Köln: Anton Pustet (1958) 168 S. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen) engl. brosch.

Die Zusammenstellung der im einzelnen recht unterschiedlichen Arbeiten geht zunächst auf das Konto des Zufalls, daß sie dem Rez. gleichzeitig vorlagen. Handelt es sich bei Karl Rahners Werk um eine sorgfältige Entfaltung des ganzen Problems in die Breite und vor allem in die Tiefe, so ist die Veröffentlichung Siewerths der Druck eines Festvortrags, und Hengstenberg legt eine bei den Salzburger Hochschulwochen gehaltene Vorlesungsreihe vor. Rahner legt ein größeres Werk wieder neu auf, in dem er selbst in vielfältigen Ansätzen erst zu seinen eigenen Positionen gefunden hat. Es ist ihm gelungen, den mitdenkenden Leser so auf seinen eigenen Entdeckungsweg mitzunehmen, daß dieser trotz der vielfältigen Abzweigungen und der nicht unerheblichen sachlichen Schwierigkeiten den Weg gerne bis zum Ende mitgeht und im Gestrüpp wissenschaftlichster Kleinarbeit sich dennoch stetig der gewonnenen Weite und Klarsicht erfreut. Das ist sicher ein Lob, das man nicht jedem — auch nicht jedem guten — wissenschaftlichen Werk zollen kann. Man könnte noch hinzufügen, daß dies gelungen ist, obwohl der Stil an manchen Stellen die sachlichen Schwierigkeiten eher noch vergrößert. Dennoch darf man Rahners Buch als Beleg für die These buchen, daß wirkliche Tiefe und Einfachheit miteinander verschwistert sind. Es ist dem Verf. vor allem gelungen, daß der Leser diesen Eindruck gerade Thomas von Aquin gegenüber gewinnt. So kann Rahner durchaus darauf verzichten, eigens für die Größe des Aquinaten zu werben — die Bewunderung für Thomas, mit der man das Buch aus der Hand legt, ist um so spontaner und ehrlicher. Das, scheint mir, ist nicht der schlechteste Weg, auch



in der Philosophie „nach der Methode, der Lehre und den Grundsätzen des Englischen Lehrers“ vorzugehen. (Vgl. CIC 1322,2 über das Studium künftiger Priester.) Wenn Rahner im Vorwort zur 2. Auflage feststellt, daß die 1. Auflage in den Wirren des Krieges vielleicht zu rasch und nicht ganz verdienstermaßen vergessen worden sei, so dürfte das kein unbescheidenes Selbstlob sein, sondern für das Verständnis des Theologen Rahner, vor allem für seine anthropologische Grundkonzeption, dürfte das hier vorliegende philosophische Werk sehr bedeutsam sein: einmal weil es wohl das systematischste Werk Rahners ist, dem sonst mehr der Stil der *Quaestio disputata* liegt, andererseits ist jeder spekulative Theologe klarer zu verstehen, wenn seine philosophischen Voraussetzungen offen liegen. — Dem Bearbeiter sei für die klare Gliederung gedankt, die das Zurechtfinden wesentlich erleichtert.

Ihrem anderen Zweck entsprechend ist auch die Gestaltung der beiden anderen hier vorliegenden Arbeiten wesentlich anders. Es wäre ungerecht, hier zu vergleichen. Siewerths Festvortrag kann innerhalb einer so ausgedehnten Landschaft, die das Thema umschließt, nur die wesentlichsten Konturen skizzieren. Daß diese Striche sich nicht aus einem flüchtigen Blick ergeben haben, bezeugt außer der durch den Vortrag selbst bestätigten Vertrautheit sein weiteres lit. Schaffen. Der schlichten Linienführung des Aquinaten, dessen Seinslehre der Verf. interpretieren will, ist der sprachliche Ausdruck vielleicht nicht immer ganz gerecht geworden. Das Pathos neuer Wortbilder kann leicht die Kraft der Aussage eher entleeren, anstatt sie zu füllen. Es soll allerdings nicht verkannt werden, daß der Verf. mit seiner Terminologie zugleich einen Anschluß an heutige Philosophie erreicht, besonders an Heideggers eigenwillige Denkweise. Aber könnte Thomas nicht gerade hier helfen, ohne Einbuße für Leidenschaft im Denken einfach zu werden?

Hengstenbergs „Vorlesungen“ greifen auf vieles zurück, das der Verf. schon veröffentlicht hat. Er verweist selbst oft genug auf frühere Werke. Er gehört wohl zu den christlichen Denkern unserer Zeit, die am konsequentesten ein eigenes philosophisches System entfaltet haben. Daß er nicht in seinem System verknöchert ist und sich nicht erschöpft, immer wieder nur dasselbe zu sagen, zeigt sich an vielen Stellen der hier zu besprechenden Schrift. Die Mühe, die es kostet, sich in die festgeprägten Begriffe einzudenken, lohnt sich.

Sind die drei Titel ihrer Gestaltung nach nicht zu vergleichen, so stimmen sie auch ihrem Inhalt nach keineswegs überein. Insbesondere hat Hengstenberg einen von den beiden anderen verschiedenen Ausgangspunkt: Er ist thematisch weniger an Thomas gebunden und weniger von der Problematik Heideggers bestimmt. Daß er unter „Sein“ etwas anderes versteht als Rahner, spricht er selbst deutlich in einer zwar wohlwollenden, aber kritisch-distanzierenden Anmerkung (67) aus. Eine Entscheidung darüber, wer Recht hat, wäre an dieser Stelle sehr anmaßend, denn es wäre eine Entscheidung darüber, ob ein bestimmter Ausgangspunkt der einzig richtige ist. Doch zuerst seien Inhalt und Ziel der drei Arbeiten ganz gedrängt umschrieben.

Rahner geht von der Interpretation des Art. 7, Q. 84 des 1. Teils der *Summa Theol.* aus, der die These aufstellt: Der Mensch kann im gegenwärtigen Leben nur in der Hinkehr zu den *phantasmata* (*convertendo se ad phant.*) aktuell etwas erkennen. Wie ist unter dieser Voraussetzung noch Metaphysik möglich? Rahner sagt mit Thomas: Gerade in dieser Weise der *conversio ad phantasmata* liegt die dem Menschen eigene geistige Leistung und damit die Selbstverwirklichung des Menschen. Als Geist ist der Mensch auf das Ganze des Seins hin aufgeschlossen, auf das Unendliche. Glücklich spricht Rahner in diesem Zu-

sammenhang von der „Begierde“ des Menschen nach dem Sein in seiner Unendlichkeit, das dem Geist von Natur aus innewohnt. In der Begegnung mit dem Sein wird diese Begierde erfüllt, kommt der Geist „zu sich“. In der Rückkehr des mit der Lichtkraft des Seins gefüllten Geistes zu sich selber, im Bei-sich-Sein erfüllt sich der Geist, erkennt er. Dem menschlichen Geist ist diese Begegnung mit dem Sein aber nur möglich, wenn er nach außen geht: in die Welt der räumlichen und zeitlichen Dinge. Die Sinnlichkeit ist das Medium, in dem die materiellen Dinge dem Erkennenden in ihrem eigenen Sein gegeben sind. Die sinnlich gegebenen und gewußten Dinge bleiben beim Menschen aber nicht nur in einem rein sinnlichen Bereich stehen, aus dem der Geist dann irgend etwas wie ein abstrahiertes geistiges Abziehbild herüberholt, sondern die Sinnlichkeit des Menschen ist vom Geist durchlichtet. Sinnliche Erkenntnis ist nicht nur Vorstufe geistiger Erkenntnis, sondern beim Menschen ist es erstlich der Geist selber, der die Sinnlichkeit aus sich entspringen läßt: in ihr, welche die materiellen Dinge hinnehmen kann, will er dem Sein begegnen, nach dem er verlangt, um sich selbst besitzen zu können. Sind so die sinnenhaft gegebenen Dinge die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis, an denen er im Gegenüberstand seiner selbst inne wird, so ist das nur möglich, weil der Geist des Menschen schon immer und vorgängig zu aller Einzelerkenntnis zum Ganzen des Seins hin offen ist. Dies ist ihm zwar nicht gegenständlich gegenwärtig wie die Sinnendinge, sondern nur in einem Vorgriff, wie Rahner das nennt. Nur deshalb kann der Mensch dann im Urteil von den Dingen aussagen, daß und wie sie sind, und sich selbst ihnen gegenüber zugleich als größer und seismächtiger erfahren, weil er sie erfaßt. Weil zum Sein in seiner Unendlichkeit hin offen, bejaht der Mensch auch grundsätzlich in jedem geistigen Akt den, der unendliches Sein wirklich ist, nicht zwar als seinen eigenen Gegenstand. Er erkennt ihn auch nicht, wie er in sich selbst ist, aber doch als Grund und Möglichkeit alles Seins und Erkennens.

Siewerth geht, ebenfalls im Anschluß an Thomas, davon aus, daß das Sein von den Dingen in ihrer Gesamtheit, von jedem einzelnen und von allen Unterschieden innerhalb der Wirklichkeit ausgesagt wird. Es ist aber nicht ein leerer Allgemeinbegriff, der wegen seiner Inhaltsarmut als leerster und unbestimmtester Gattungsbegriff ausgesagt wird. Das verbietet sich schon dadurch, daß auch von den Unterschieden, durch welche die Dinge immer reicher und differenzierter werden, immer wieder gilt, daß sie sind. Das Sein ist an allem jeweils sogar das Aktuellste, eben das, wodurch alles und jedes ist. Als solches, nämlich als reines Sein, existiert es im außergöttlichen Bereich allerdings nicht. Erst wenn es eingefangen ist in die begrenzte Möglichkeit nicht-göttlicher Wesenheiten vermag es ihnen ihr Wirklichsein zu verleihen. Dennoch bleibt es edler und vollkommener als alle Wesenheiten: es bildet sozusagen die Brücke von Gott zu den subsistierenden Dingen, denn durch Verleihung des Seins schafft er sie. So ist es umgekehrt auch wieder die Brücke von den Dingen her, über die die Geistgeschöpfe zum Urgrund allen Seins finden. In ihnen, in den Geistgeschöpfen, hat das Sein seine gestaltende Kraft erst zu Ende gebracht. In ihnen ist es seiner selbst inne geworden, wie im Menschen, der Abbild (und nicht nur Gleichnis) Gottes ist.

Die Grenze einer solchen Konzeption, das Sein sozusagen als Mittler zwischen Gott und den subsistierenden Dingen zu fassen, wird aber m. E. an einem Satz deutlich wie diesem: „Wenn es daher möglich wäre, so brächte Gott eine Schöpfung hervor, die ihm von Grund auf gliche.“ (S. 52) Ist dann die Begrenztheit geschaffener Wesen nicht letztlich so etwas wie ein Abfall vom

reinen Sein? Oder bleibt umgekehrt nicht eine Ohnmacht Gottes, der nicht so viel schenken kann, wie es ihn treibt?

Hengstenberg entfaltet nicht die gesamte philosophische Grundlegung einer Schöpfungslehre, sondern er geht von der Frage aus, wie gehen die Geschöpfe aus der Hand Gottes hervor? Gibt es innerhalb philosophischer Aussagemöglichkeiten auch einen Weg, die Weise der Ursprünglichkeit der Schöpfung zu beschreiben? Hengstenberg verwirft mit allem Nachdruck die uns so geläufige Aussage, die das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf unter dem Verhältnis von Ursache und Wirkung sieht. Ob man Hengstenberg darin folgen mag oder nicht, man wird jedenfalls zugeben müssen, daß das Modell „Ursache—Wirkung“, wie es durch die neuzeitliche Naturwissenschaft und Philosophie geprägt wurde und wie es sich uns zunächst unreflektiert bietet, kein glücklicher Ansatzpunkt ist, um über das Bild eines Schöpfers hinauszukommen, in dem dieser mehr ist als der erste Anstoßende in einer langen Kette, die den Anstoß weitergibt. Man wird auch Thomas nicht sofort als Gegeninstanz anrufen können, der Gott allerdings mit Hilfe des Begriffs der *causa prima* erkannte. Mit welcher Behutsamkeit er aber diesen Begriff anwandte, zeigt seine Auffassung von der Schöpfung als „Hervorrufen ohne Bewegung“ (vgl. S. 4). Wer heute das Ursache-Wirkung-Verhältnis in der Schöpfungslehre in einer ähnlich behutsamen Weise anwenden will wie Thomas, mag sich immerhin bewußt sein, daß seine Aufgabe schwerer ist als die des Aquinaten, da das Vorstellungsmodell durch die neuzeitliche Diskussion um die Kausalität ein anderes geworden ist. Wenn Hengstenberg anstelle der traditionellen Terminologie eine andere vorschlägt, so muß man anerkennen, daß seine Termini eine fest umrissene, feinere Nuancen hervortreten-lassende Bedeutung haben. Andererseits wird aber gerade dieser fest umrissene, von der Gesamtschau Hengstenbergs her geprägte Bedeutungsgehalt ein Hindernis für eine von allen anerkannte Rezeption seiner vorgeschlagenen Termini sein. Doch soll dieses Bedenken unsere Zustimmung zum sachlichen Gehalt nicht aufheben.

Neben der Kausalrelation — Anstoß von außen — unterscheidet Hengstenberg eine Relation der Begründung und eine Relation der Mitteilung. Leib und Seele z. B. stehen in einer wechselseitigen Relation im Hinblick auf die Begründung des Menschen. Darüber hinaus liegt noch die Relation, die aus der Mitteilung resultiert: als Mitteilung von Wissen etwa, oder von Leben in der Zeugung. Mitteilen besteht in Geben und Aufnehmen. Die höchste Form menschlichen Schaffens ist die Mitteilung eines Ausdrucks an ein Material, das empfänglich ist, Sinn-Ausdruck aufzunehmen. Hier wird der Gebende nicht ärmer, sondern nur das Empfangende wird reicher: was es aus sich gar nicht besitzen kann, wird ihm vom Urheber mitgeteilt. Es besitzt seinen Sinn als eigenen, ihm mitgeteilten. Dennoch bleibt dieser Sinn immer Ausdruck des Urhebers. Jeder Sinn existiert nur von dem her, der ihn verleiht. Wer wollte leugnen, daß hier eine Analogie vorliegt, die auch eine Strecke weit führt, um die geheimnisvolle Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf auszusagen? Das Empfangen von seiten des Geschöpfes erfährt hier sogar eine besondere Intensität: hier ist nicht erst ein Etwas, das empfängt, sondern das Geschöpf ist, indem es sich von Gott empfängt. Zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es nichts Mittleres mehr, in welchem sich der Vorgang der Schöpfung vollzöge. Was Gott mitteilt, ist der Größe des Schöpfers entsprechend: Er teilt dem Geschöpf mit, daß es im aktuellen Empfangen seiner selbst selbst verwirklicht. So ist seine Wirklichkeit im tiefsten Sinne seine eigene, ohne daß sie je aufhörte, von Gott verliehen zu sein.

Die christliche Schöpfungslehre kann nicht bei den vom Menschen her erkennbaren Ursprungsbeziehungen stehen bleiben. So beschließt Hengstenberg sein inhaltsreiches Buch, dessen Inhaltsangabe — wie auch die der beiden anderen nicht nur gedrängt, sondern lückenhaft ausfallen mußte, mit einem Kapitel über die *Analogia trinitatis* in der Schöpfung: Nicht ein uns Menschen unbekanntes höchstes Sein hat die Welt erschaffen, sondern der, der Vater, Sohn und Geist ist. Die Schöpfungsrelation ist erst dann voll zu erkennen, wenn wir im Glauben ergreifen, daß Gott die Welt durch den Sohn ins Dasein rief und daß er sie im Geist umfängt.

Wenn wir die drei Arbeiten trotz aller Verschiedenheit zu einer Einheit zusammenfassen, dann geschieht es um der Bedeutung willen, die diese Art philosophischer Spekulation für die Theologie, insbesondere die Dogmatik, hat. Alle drei kommen nämlich nach Ausgangspunkt, Inhalt und Methode zunächst eindeutig von der Philosophie her; alle drei überschreiten aber auch die Grenze einer Metaphysik, die davon absieht, ob eine Offenbarung erfolgt ist oder nicht. Siewerth und Hengstenberg greifen verschiedentlich — sich über ihr Vorgehen durchaus wissenschaftliche Rechenschaft gebend — ausdrücklich auf Lehren zurück, die wir nur durch die Offenbarung wissen. Treffend bezeichnet Siewerth sein Ziel als eine „Weisheit, die des göttlichen schöpferischen Grundes im Glauben versichert und in der Liebe inne ist“ (S. 15). Das gilt aber auch für Rahner, der in seiner wissenschaftlichen Methode streng philosophisch bleibt und nirgendwo methodisch Glaubenswahrheiten zum Ausgangspunkt nimmt. Insofern ist vielleicht gerade bei ihm am deutlichsten zu sehen, was von allen drei Denkern positiv herausgestellt werden soll: Der „Vorgriff“ dieser Art des Philosophierens geht nicht auf ein leeres, abstraktes und für den Menschen gleichgültiges allgemeines Sein. Weil es sich bewußt ist, auf das Sein in seiner Unendlichkeit und Fülle hin angelegt zu sein, ist es schon mitbestimmt durch die Tatsache, daß dem glaubenden Denker das Sein in seiner Fülle und Unendlichkeit in einer sehr konkreten und persönlichen Form erschlossen ist. Daß das nicht heißt, die Methoden von Theologie und Philosophie durcheinanderzuwerfen, zeigt sich — noch einmal sei darauf hingewiesen — am reinsten bei Rahner. Aber auch die beiden anderen Philosophen sind ihrer Methode so sicher, daß sie es deutlich sagen, wenn sie einmal das Feld philosophischer Spekulation verlassen und theologisch weiterspekulieren. Daß dies wieder möglich ist, ähnlich etwa wie es bei Thomas möglich war, ist ein weiteres erfreuliches Zeichen. Es zeigt sich: wenn philosophisches Denken sich nicht in einem selbst ausgeschnittenen Raum der Wirklichkeit einschließt und diesen allein für wissenschaftlich zugänglich hält, weil er überschaubar ist, sondern wenn es letztlich von der Weite aus denkt, welche die Offenbarung erschlossen hat, wird es auch von selbst für die Theologie wieder aktuell. Es erübrigt sich wohl, darauf hinzuweisen, wieviel eine theologische Schöpfungslehre, vornehmlich die Anthropologie hier gewinnen kann: Das Nachdenken des zur Gnade berufenen Menschen über die Schöpfung und über sich selbst kann ihm durchaus helfen, das besser zu verstehen, was Gott ihm in der Berufung zu seiner Lebensgemeinschaft zgedacht hat. Dann handelt es sich auch nicht mehr darum, aus dem imponierenden Bau der Theologie, in dem seit Jahrhunderten alles geordnet ist, nur noch an einigen Stellen verfeinernde Verbesserungen anzubringen, sondern es ist ein Wiederaufbau des Ganzen auf einem neuen und veränderten Bauplatz und mit neuem Stil. Man wird keinem der hier besprochenen Denker den Vorwurf machen, daß er einen solchen Aufbau ohne oder gar gegen die Tradition versucht, im Gegenteil. Auf diese Weise können aber auch Fragen der neuen Philosophie zu ihrem Recht



kommen, ohne daß ihnen gegenüber von vorne herein eine Verteidigungsstellung bezogen wird. Nicht umsonst ist hier die Offenheit eines Thomas das große Vorbild.

Für Hengstenberg sei noch auf eine Einzelheit hingewiesen: Verdienen seine philosophischen Überlegungen über die Konstitution nicht auch Beachtung für die Trinitätslehre? Liegen in der Konstitution der geschaffenen Dinge nicht Relation vor, die vielleicht gute Analogien für die trinitarischen substituenten Relationen ergeben, die die Analogien von den geschaffenen akzidentellen Relationen her ergänzen könnten? Die scholastische Philosophie sprach zwar schon immer von der *relatio transcendentalis*, um das Verhältnis der metaphysischen Teile der zusammengesetzten Wesen zu bezeichnen. Aber gerade die Verbindung mit dem Begriff der „Zusammensetzung“ machte diesen Begriff der *relatio transcendentalis* für die Trinitätslehre ungeeignet. Liegt aber bei Hengstenberg in der deutlichen Unterscheidung zwischen Komposition und Konstitution nicht ein neuer Ansatzpunkt?

Eine Beobachtung am Schluß: Sowohl Rahner als auch Siewerth distanzieren sich bewußt von einer rein historischen Thomasinterpretation. (Hengstenberg hat keinen Grund, die Frage anzuschneiden.) So sehr wir anerkennen, daß das Ziel aller historischen Interpretationen sein muß, nicht nur genau festzulegen, zu welcher Zeit ein Denker einen Begriff mehr in dieser oder jener Bedeutung gebraucht hat, sondern es darum geht, die Sache mit ihm zu denken, so wäre es doch ungerecht, die Bedeutung der historischen Forschung gerade für diese neue Form spekulativen Denkens zu übersehen: Die historische Forschung hat sicher mit zu der Freiheit verholfen, die Probleme wieder so grundsätzlich und so unbefangen sehen zu können, wie es hier der Fall ist.

Dozent Wilhelm Breuning, Trier

## BESPRECHUNGEN

**Lexikon für Theologie und Kirche**, Begr. v. M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. Unter dem Protektorat v. Erzbisch. M. Buchberger, Erzbisch. E. Seiterich † u. Erzbisch. H. Schöffele hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner, 10 Bände. II. u. III. Band. — Freiburg: Herder 1958 u. 1959. XVI S., 1256 Sp., 24 Tafeln, 9 Karten u. XVI. S., 1344 Sp., 64 Bilder, 9 Karten. Bei Subskr. je Bd. Lw. 77,— DM; Hld. 86,— DM.

Was in dieser Zeitschrift (TThZ 67 (1958) 188—190) in ausführlicher Würdigung zu Band I des neu aufgelegten Lexikons gesagt wurde, gilt in gleicher Weise auch für die beiden zur Besprechung vorliegenden Bände II und III. Obwohl der Umfang auch dieser beiden Bände erheblich gewachsen ist, bleibt der Katalog der behandelten Stichworte doch hinter der 1. Auflage zurück. In ihr reichte der III. Bd. bis „Filioque“ — in der neuen Aufl. nur bis „Faistenberger“. Wiederum dürfte das besonders auf eine verbreiterte und vertiefte Behandlung der Problemartikel zurückzuführen sein, zu deren Gunsten die Berichtsartikel in ihrer alten Länge blieben oder gar reduziert wurden. Auch in diesen beiden Bänden ist ein Großteil der Problemartikel und der systematischen Behandlung wesentlicher Stichworte K. Rahner zu verdanken. Wiederum ist festzustellen, daß die biblischen Artikel, insbesondere die Themen der biblischen Theologie mehr als bisher — eine der Entwicklungslinien der heutigen Theologie überhaupt anzeigend — einen tragenden Pfeiler dieser neuen „theologischen Summe“ darstellen.

Als solch ausführlicher und ausgezeichnete Problemartikel sei „Christentum“ II 1100/1115 von K. Rahner genannt; oder es sei hingewiesen auf den Komplex „Buße“ II 802/842. Im Mittelpunkt dieser Artikelreihe stehen die tiefgreifenden Ergebnisse langjähriger Forschungen zu „Bußsakrament und -disziplin“ vom gleichen K. Rahner.

Begreiflicherweise interessieren den Exegeten vor allem die Ausführungen zu biblischen Themen. Auch sie spiegeln den heutigen Stand der Wissenschaft wider und legen ein beredtes Zeugnis dafür ab, welche Fortschritte gerade dieser Zweig der Theologie seit der Erstausgabe (1931) aufzuweisen hat. Zunächst soll hier die Serie von Artikeln erwähnt werden, die sich an das Stichwort „Bibel“ selbst anschließen und von „Bibelhandschriften und -ausgaben“ bis hin zur „Biblischen Theologie“ reichen (II 335/451). Im Artikel „Basileia“ (II 25/31) unterscheidet Schnackenburg zwischen der Herrschaft Gottes unter uns, die ausgerichtet ist auf das Reich Gottes in Herrlichkeit am Ende der Tage, wie er das in seinem soeben erschienenen Buch gleichen Themas ausführlicher begründet. Bei anderen Stichwörtern wie „Bergpredigt“, „Binden und Lösen“ ist den theologischen Erörterungen eine eingehende Behandlung der Formgeschichte vorausgeschickt. Besonders hingewiesen sei noch auf die sehr dichten, anspruchsvollen und auch anstrengenden Ausführungen, die Vögtle und Fries zur Frage der „Entmythologisierung“ treffen (III 898/904). Einen neuen Versuch, die „Eschatologie“ dogmatisch in ein System zu stellen, unternimmt K. Rahner auf Grund der vorausgehenden religionsgeschichtlichen und vor allem biblischen Ausführungen (III 1083/1098). Schließlich sei erwähnt, daß über die Geschichte und Ausgrabungen biblischer Ortschaften in gediegenen Übersichten die anerkannten Palästinakenner Kopp und Haag berichten.

Doch nicht immer scheint mir das rechte Maß an Zeilen zugeteilt: so sind „Deuterofjesaja“ nur 39 Zeilen zugebilligt worden (III 261f), während für „Elam“ mehr als eine ganze Seite (III 793/795) zugestanden wurde. Auch fiel mir auf, daß der Mitarbeiter Bardtke von der Universität Leipzig „nur“ als Prof. geführt wird, während Heggelbacher von der Theol. Hochschule Bamberg als Univ.-Prof. erscheint.

Alles in allem sind die beiden Bände II und III ebenbürtig neben den ersten zu stellen. Zu wünschen bleibt, daß diese „neue Summe katholischer Theologie“ ungestört fortgeführt werden kann und in ihrer Wirksamkeit nicht nur auf die Katheder beschränkt bleibt, sondern auch auf die Unterweisung unseres gläubigen Volkes in Predigt und Katechese ausstrahlt.

H. Groß

### KIRCHENGESCHICHTE

Schulte, Raphael OSB: Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer. — Münster: Aschendorff (1959). (Liturgiewissenschaftliche Quellen u. Forschungen H 35) XVI u. 198 S. kart. 17,80 DM.

Die Arbeit geht aus von der „Erkenntnis, daß der Satz: Die Messe ist Opfer der Kirche, dogmatisch noch nicht erarbeitet ist“ (S. 7 Anm. 36). Ihr Ziel ist es, festzustellen, ob und in welchem Sinne im Frühmittelalter „die Kirche als Subjekt der eucharistischen Opferhandlung hingestellt wird“ (10). Dazu will der Verfasser nicht nur die Autoren befragen, die klar und eindeutig darüber gesprochen haben, sondern alle Literatur jener Zeit durchsehen, weil er nur so entscheiden kann, ob die betreffende Lehre Allgemeingut oder nur die Ansicht eines einzelnen war. Er geht aus von der Meßopferlehre des Isidor v.

Sevilla. Nach ihm ist die Messe „nichts anderes als Christi Opfer“ (26), die „sakramentale Darstellung des einen Opfers Christi“ (27). Er ist „der eine und einzige Priester des Neuen Bundes“ (42). Aber die Kirche partizipiert an seinem Priestertum. Sie „kann gar nicht von Christus getrennt werden“ (42). „So ist nach der Lehre Isidors die Gesamtkirche als solche Subjekt des Meßopfers — neben und in Christus“ (45). Sie ist aber nicht nur mit ihm im Opferakt verbunden, sondern auch eingeschlossen in die Opfergabe. Weil Isidor so stark erfüllt ist von der Lebensgemeinschaft der Kirche mit Christus, sie als *Corpus Christi Sacerdotis* sieht, gibt es für ihn keine Alternative, ob die Messe das Opfer Christi oder der Kirche ist. „Nicht Christus opfert allein, wie auch die Kirche nicht allein opfert, sondern beide zusammen als *una caro*“ (53).

Der 2. Abschnitt über „Die spanisch-westgotische Liturgie“ zeigt, daß deren Aussagen sich mit denen Isidors „sachlich decken“ (54). Die Kirche ist „Subjekt der Opferhandlung, eine Handlung, in der wir als Glieder des handelnden *Corpus* tätig sind“ (77). Die Nachwirkung Isidors bei den spanischen Autoren der Folgezeit ist sehr stark. Von ihnen werden Braulio v. Saragossa, Felix v. Urgel, Heterius v. Osma und Beatus v. Liebana eigens behandelt. Aber auch „Der britische Raum: Beda der Ehrwürdige“ (II. Teil), noch mehr aber „Der fränkische Raum“ (III. Teil) stehen in seinem Bann (128; 130; 139; 172; 179).

Sieht der Verfasser sich schon hinsichtlich Isidors veranlaßt, darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der Gesamtkirche als Subjekt des Opfers weniger unmittelbar (32) und direkt ausgesprochen ist, es sich mehr um „Gelegenheitsaussagen“ handelt, dann muß er das bei den englischen und fränkischen Theologen mit Nachdruck wiederholen (89; 93; 101; 139; 138; 137; 172; 182). Hier hätte gefragt werden müssen, wieweit diese Theologen die bei Isidor oder den Kirchenvätern vorgefundene Lehre als bloßen *Topos* mitführen, ohne daß sie für ihr religiöses Bewußtsein oder ihre theologische Argumentation wirkliches Gewicht hat. Die Frage ist um so dringlicher, weil diese Lehre nicht weiter entfaltet wird, sondern im Laufe der historischen Entwicklung eher in den Hintergrund gerät, bis schließlich Amalar v. Metz „noch das Bewußtsein hat, daß die Messe Akt der Gesamtkirche ist“ (157). Wenn bei diesem „manche Aussagen kaum ganz miteinander zu harmonisieren“ sind (152), dann ist es doch wichtig festzustellen, welche von den widersprechenden Aussagen sind neu, vom Autor also aufgegriffen, und welche sind nur gewußt und traditionsgemäß mitgeschleppt. Nach dem Gesamtergebnis ist die Auffassung von der Messe als Opfer der Gesamtkirche „als allgemeines Glaubensgut jener Zeit anzusprechen“ (186). „Das Fehlen nachdrücklicher Betonung“ dieser Wahrheit wertet der Verf. positiv, sie sei eben selbstverständlich und unangefochten gewesen (185). Der sich aus der Arbeit ergebende Substanzverlust in der späteren Zeit gegenüber Isidor v. Sevilla wird vom Verf. kaum festgestellt, geschweige denn gewertet. Sollte man nicht doch einmal fragen, wieso Beda, dessen Welt doch die der angelsächsischen Missionare ist, in seinem umfangreichen Werk „an keiner Stelle ausführlich und in zusammenhängender Form über das eucharistische Opfer“ spricht (96) und was das für das frühmittelalterlich-germanische Christentum bedeutet? Wenn im Anschluß an F. X. Arnold in der Einleitung beklagt wird, daß in der nachtridentinischen, von der antireformatorischen Kontroverse bestimmten Theologie „die Messe ganz und gar als das Opfer Christi angesehen wurde“, so ist dabei zu beachten, daß die Darbringung des Opfers „in persona Christi“ deshalb dem Anliegen Luthers gegenüber betont werden mußte, weil mit dem „in persona ecclesiae“ nach dem spätmittelalterlichen, nominalistischen Verständnis der Kirche nicht mehr sichergestellt war, daß das Opfer der Kirche das eine Opfer Jesu Christi nicht beeinträchtigte.

Diese kritischen Bemerkungen sollen unseren großen Dank an den Verf. für die Erschließung wertvoller Quellen und die gelungene Bestandsaufnahme nicht schmälern — leider blieb es nur zu sehr bei einer Bestandsaufnahme.  
E. Iserloh

Fourrey, René: Der Pfarrer von Ars. Das Leben des Heiligen auf Grund authentischer Zeugnisse. Mit Bild-Biographie von R. Perrin u. J. Servel. Ins Deutsche übertragen v. H. M. Reinhard u. K. A. Götz. — Heidelberg: Kerle 1959. 221 S. mit 115 Bildern. Lw. 24,80 DM.

Dieser Gedenkband zum 100. Todestag des heiligen Pfarrers von Ars enthält als zweiten Teil eine Bildbiographie bestehend aus 115 Bildern, zeitgenössischen Stichen, Dokumenten und Fotografien, die die kleine und äußerlich arme Welt des Heiligen eindrucksvoll wiedergeben und die ausführlich, vielfach mit Zitaten aus den Quellen, erläutert sind. Aber Bilder vermögen ja nur die dürrtige Außenseite sichtbar zu machen. Die innere Spannung dieses Heiligenlebens in seinem Ringen mit Gott, seinem Kampf gegen die Sünde und seiner Sorge um das Heil der Seelen können sie nicht oder doch nur sehr beschränkt transparent werden lassen. Das gelingt René Fourrey, Bischof von Belley, in den sechs Kapiteln des ersten Teils. Im engen Anschluß an die Quellen, darunter

bisher unveröffentlichte Briefe, schildert er „Gesicht und Seele des Pfarrers von Ars“ und seine Tätigkeit auf der Kanzel und im Beichtstuhl.

In dieser Verbindung von Darstellung und Illustration ist der gut ausgestattete Band eine wertvolle Hilfe, um der abstoßend harten wie liebenswerten Gestalt dieses heiligen Priesters nahezukommen. E. Iserloh

**Die Katholische Kirche in Berlin und Mitteldeutschland.** Mit 29 Fotos und 3 Karten. — Berlin: Morus-Verl. (1959). 66 S. kart. 2,80 DM.

Die Gwalthaber des Ostens suchen einen Bannkreis des Schweigens über die Gebiete hinter dem Eisernen Vorhang zu legen; um so schlimmer für uns, wenn wir ihnen zum Ziel verhelfen und nicht jede Möglichkeit der Verbindung, des Gesprächs und der Begegnung mit unseren Glaubensbrüdern ausnutzen, zum mindesten aber uns hinreichend über ihre Situation orientieren. Die vorliegende reich dokumentierte und illustrierte Schrift des Morus-Verlages will es den Lesern ermöglichen, sich selbst ein Urteil über die Religionspolitik der kommunistischen Regierung in Mitteldeutschland zu bilden.

Zahlen und Daten aus dem kirchlichen Leben unterrichten zunächst über die seelsorgliche Arbeit, die kirchliche Verwaltung, die Priesterausbildung, die karitativen Einrichtungen und die katholische Verlagsarbeit in Berlin und Mitteldeutschland. Dann werden die Ursachen der Spannungen zwischen Kirche und Staat dargelegt, u. a. die atheistische Durchdringung der Erziehungseinrichtungen, das Ringen um die Familie und die staatliche Förderung einer atheistischen Gegenreligion. Schließlich wird an einer Reihe von Beispielen der administrative Kampf gegen die Kirche geschildert.

Ob diese kommunistische Religionspolitik zum Ziele kommt, hängt auch von uns Christen des Westens ab. Die Augen aufzuhalten und uns zu orientieren, ist das wenigste, was die Stunde von uns verlangt. Greifen wir deshalb nach dieser Schrift und geben wir sie anderen in die Hand. E. Iserloh

**Deutsche Kunstdenkmäler.** Ein Bildhandbuch. Rheinland-Pfalz. Saar. Hrsg. von Reinhard Hootz. — Darmstadt: Hermann Gentner (1958) 54 S. Text, 352 Bildtafeln. Lw. 24,— DM.

Die Bildhandbücher „Deutsche Kunstdenkmäler“, deren 2. Bd. „Rheinland-Pfalz. Saar“ die Bistümer Trier, Speyer und das rechtsrheinische Gebiet des Bistums Mainz umfaßt, möchte einen Überblick über die einzelnen Kunstlandschaften in Deutschland geben. Nach einer kurzen Einleitung bringt der vorliegende Band in der alphabetischen Reihenfolge der Orte 352 ganzseitige Bilder der Bauten und Kunstwerke dieses Gebietes von der Römerzeit bis in unsere Tage (z. B. St. Alban Saarbrücken, St. Elisabeth Koblenz, St. Bernhard Wittlich und das BASF-Hochhaus Ludwigshafen). Auch bes. bedeutende Stücke, die nicht mehr an ihrem Herkunftsort sind, werden mit aufgeführt, z. B. unter Koblenz St. Florin das jetzt in der Landesbibliothek Düsseldorf aufbewahrte Evangelien-Fragment (nicht Evangelistar wie S. 82 und 363) aus dem 9. Jh. und unter Kues das den Berliner Museen gehörende Elfenbeindiptychon des um 990 in Trier tätigen Meisters des Deckels vom Codex Aureus aus Echternach. In Anschluß an den Bildteil geben Erläuterungen mit Grundrissen und Karten stichwortartig die wichtigsten kunsthistorischen Daten. Im Gegensatz zum Dehio-Gall liegt somit das Schwergewicht auf dem Bild. Dieses gibt die Möglichkeit, beim Betrachten eines Kunstwerkes andere derselben Landschaft zum Vergleich heranzuziehen, sich etwa die drei Haupttypen romanischer Architektur, den niederrheinischen, den trierisch-lothringischen und den oberrheinischen Bautyp, klarzumachen. Zum Teil hat der Herausgeber auf Fotos der Vorkriegszeit zurückgegriffen. Zu Recht, wenn das Bauwerk noch nicht oder unter Verlust der künstlerischen Substanz (z. B. der „Millionenbau“ in Mainz) restauriert wurde, bedauerlicherweise dort, wo bessere neue Fotos zur Verfügung stehen (z. B. 252, 262, 301). Weiter ist unverständlich, weshalb wir die Kunstdenkmäler Saarbrückens an drei Orten (St. Arnual, Saarbrücken und St. Johann) suchen müssen. Wenn schon so umständlich, dann müßte St. Albert unter Malstatt, jedenfalls nicht unter St. Johann aufgeführt werden. Im Ganzen ist dieses praktische Handbuch geeignet, die zahlreichen Kunstwerke des Trierer Raumes, vor allem die nicht am Wege der üblichen Touristik gelegenen, auch dem interessierten Laien zu erschließen. E. Iserloh

#### DOGMATIK

**Steffes, Johann Peter:** Glaubensbegründung. Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr. Hrsg. v. Ludwig Deimel. I. Band: Methodische und geschichtliche Einführung — Anthropologische Grundlegung — Religionsphilosophie. Mainz: Matthias Grünewald (1958) XXIV, 639 S. 80 Lw. 44,50 DM; Subskriptionspr. 39,80 DM.

Mit dem 1. Band gibt Deimel etwa die 1. Hälfte eines groß angelegten Werkes des verstorbenen Münsteraner Theologen heraus. Es handelt sich um ein Schulbuch im besten



Sinn für die theologische Disziplin, die Steffes weder eindeutig Fundamentaltheologie, erst recht allerdings nicht Apologetik nennen möchte. Der Titel „Glaubensbegründung . . . in Grundlegung und Abwehr“ verbindet beides miteinander. Indem er beiden Zielen gleichermaßen nachgeht, erreicht er es, daß einerseits kein theologisches Fundament in einem abstrakten Raum aufgebaut wird, so wie man etwa die Grundzüge mathematischer Prinzipien darlegen könnte. Andererseits erhält die ständige „Abwehr“, die schon immer Aufgabe dieser Wissenschaft war, die notwendige Tiefe: die Schwierigkeiten gegenüber dem christlichen Glauben sollen von den „Gründen“ her durchleuchtet werden. Der hier vorliegende 1. Band gibt zunächst eine sehr ausführliche Einleitung in diese Wissenschaft. Die Methodenfrage spielt begrifflicher Weise gerade in ihr eine besondere Rolle. Ausführlich wird die geschichtliche Entwicklung dieser Wissenschaft und ihrer Vorstufen von den Anfängen des Christentums an geschildert. Das anthropologische Kapitel behandelt zunächst wichtige philosophische Grundfragen: Wesen des Menschen, Geistigkeit, Leib-Seele-Verhältnis, Unsterblichkeit der Seele, das soziale Wesen des Menschen. Ein 2. Abschnitt unterrichtet ausführlich über den derzeitigen Stand der Abstammungslehre, über die Fragen nach dem Ursprung der Religion in der Menschheit und schließt mit einer systematisch zusammenfassenden Darstellung der wichtigsten Religionen in Geschichte und Gegenwart der Menschheit. Auch die Religion der Offenbarung, der Glaube Israels und das Christentum, sind in diese Darstellung mit eingeschlossen. Der Katholizismus erscheint als Synthese aller religiös wertvollen Kräfte der Menschheit: als die absolute Religion. Der letzte Teil des vorliegenden Bandes endlich greift die philosophischen Fragen auf, die dem Menschen der Gottesglaube stellt: über phänomenologische und religionspsychologische Fragen geht es zum Höhepunkt, der eigentlichen theologia naturalis, die nach der Erkennbarkeit Gottes durch den Menschen fragt und mit Hilfe der Metaphysik den Erweis der Existenz Gottes und seiner Weltüberlegenheit methodisch exakt zu führen sucht. Die sogenannten traditionellen Gottesbeweise, die besonders die Neuscholastik immer wieder im engsten Anschluß an Thomas zu führen versuchte, stehen zwar im Mittelpunkt, jedoch kennt und wertet Steffes auch neuere selbständigere Versuche.

Die Vielseitigkeit des Autors macht die Lektüre anregend. Erstaunlich ist die Fülle des verarbeiteten Materials. Der Verf. zeigt sich darin nicht nur mit der katholischen Literatur vertraut, sondern auch mit den Problemen der protestantischen Theologie, nicht nur unter dem engen Gesichtspunkt einer Kontroverstheologie. Sachgemäß stellt er die Fragen in der gegenwärtigen Philosophie der verschiedensten Richtungen dar. Er hat Berührung mit der Naturwissenschaft, vor allem im Hinblick auf die Anthropologie. Auseinandersetzungen mit Anschauungen, die bereits in den Bereich der Philosophiegeschichte gehören, sind aktuell in die sachliche Problematik eingebaut. Es sei vermerkt, daß das Buch gerade in Hinsicht auf die Philosophiegeschichte besonders reichhaltig ist. — Die eigentliche Apologetik im engeren Sinn gewinnt aus dieser Weite. Schwierigkeiten werden zugegeben. Trotzdem wird das Recht und die Möglichkeit des denkenden Menschen, sich über seinen Glauben vernünftige Rechenschaft geben zu können, nicht abgeschwächt. Steffes möchte den ganzen Menschen ansprechen, nicht nur die begriffsbildende ratio. Deshalb hat er auch ein warmes Verständnis für die Methoden der Glaubensbegründung, die den Menschen von seinem Herzen her zu gewinnen suchen. Die Stärke des Werkes liegt weniger in einer letzten spekulativen Durchdringung aller Fragen von einem Richtpunkt her, als in der Fülle und Weite, wie hier Sammelarbeit für die Wissenschaft der Glaubensbegründung geleistet ist. Aus dieser umfassenden Einstellung heraus ist es auch zu verstehen, wenn er die Religion der Offenbarung in den Überblick über die großen Menschheitsreligionen mit einbezieht und den Katholizismus als die „absolute Religion“ bezeichnet. Dies sicher nicht unproblematische Verfahren gründet nicht in einer „systematischen“ Betrachtung der menschlichen Vernunft über das allgemeine Wesen der Religion, sondern im Glauben an die Recapitulatio durch Christus, der alles, auch die religiöse Anlage des Menschen erlöst hat, indem er sie „umfaßt“. So kann allen, die sich in das Studium der Theologie einarbeiten wollen, dieses Sammelwerk reiche Anregung geben und daher auch empfohlen werden.

W. Breuning

Cirne-Lima, Carlos SJ.: Der personale Glaube. Eine erkenntnistheoretische Studie. — Innsbruck: Rauch (1959). 156 S. 80 (Philosophie und Grenzwissenschaften. 9,3) kart. 60,— S; 10,— DM; 10,— sfr.

Nach einer erfrischend lebendigen Phänomenologie des zwischenmenschlichen Glaubens wendet sich der Verf. der erkenntnistheoretischen Struktur dieses Glaubens zu. In den Grundzügen der Erkenntnistheorie übernimmt er vornehmlich die Position Karl Rahners (Geist in Welt). Selbständig führt er diesen Ansatz weiter in seinen Untersuchungen über die Bedeutung der Intuition in der menschlichen Erkenntnis. Alle menschliche Erkenntnis geht von ihr aus und führt nach allen diskursiven Prozessen bereichert wieder zu ihr zurück. Sie spielt auch eine entscheidende Rolle im personalen

Erkennen. Dieses geht zwar von der Intuition aus, stellt aber wesentlich noch einmal eine höhere Stufe des menschlichen Erkennens dar, weil es nur durch die Aktuierung einer tieferen und innerlicheren Schicht des Menschen zustandekommt: Das freie Ja des Menschen zum Erkannten ist nicht nur Voraussetzung oder Begleitumstand des personalen Erkennens, sondern Wesensbestandteil. Dieses Freiheitsmoment verringert nicht den Wahrheits- und Gewißheitsgrad, sondern es vertieft ihn.

Eine wesentliche Form personalen Erkennens stellt der zwischenmenschliche Glaube dar. Das freie Ja, das diese Erkenntnis mitkonstituiert, geht zunächst auf den ganzen Menschen, der bejaht wird; von da her bejaht sie auch dessen Aussagen. Der Verf. versucht also darzulegen, daß der Glaubensakt nicht nur die Zustimmung zu einer Wahrheit zum Ziel hat, sondern innerlich seiner Struktur nach ein Erkenntnisakt höherer, eben personaler Art ist. Das willentliche Moment, das in der gewöhnlichen Betrachtung des Glaubens als das für den Akt als solchen Ausschlaggebende erscheint (Zustimmung des Willens zur Annahme einer Wahrheit), wird hier nicht getrennt von der Erkenntnis, die der Willensakt vermitteln soll. „Glauben“ vollzieht sich nicht auf verschiedenen Ebenen: erst Erkennen der Glaubwürdigkeit, dann Zustimmung des Willens auf einer anderen Ebene, dann wieder auf einer anderen Ebene die Wahrheit, welche der angenommene Glaube inhaltlich vermittelt; „Glauben“ ist ein Erkenntnisakt in der Tiefe der Person, den Verstand und Wille zugleich konstituieren. Primär spricht dieser Akt ein ungeteiltes Ja zu der sich diesem Ja erschließenden Person, sekundär kann er ein Ja zu den Aussagen dieser Person sein.

Ein als Anhang beigelegter Teil sucht diese philosophischen Erkenntnisse über den Glauben auf das dornenvolle Analysis-fidei-Problem anzuwenden. Von der üblichen Auffassung setzt sich der Verf. — seinem erkenntnisphilosophischen Standpunkt entsprechend — dadurch ab, daß er das iudicium credibilitatis und credentitatis nicht als einen logischen Vorgang faßt, der sich primär in Begriffen, Schlüssen und Urteilen vollzieht, sondern als einen Vorgang, welcher der Intuition im nur-menschlichen Erkennen, bzw. Glauben, entspricht: das intuitive Erfassen Christi in seiner geschichtlichen Konkretheit (die die ganze Offenbarung und die Kirche mit einschließt). Diese Intuition wird zum Glaubensakt durch die personale, also freie Stellungnahme. Die fides divina ist demnach „ein Jasagen zu Christus, der da ist, spricht und handelt“. Vom nur-menschlichen Glauben unterscheidet sich der Vorgang dadurch, daß das hier Erkannte — „Christus, wie er ist, spricht und handelt“ — (objektive) Gnadenwirklichkeit ist; so muß auch das Ja zu dieser Wirklichkeit selbst wieder unter dem Licht einer ihr entsprechenden (subjektiven) Gnade vollzogen werden.

Die Gedanken dieser gehaltvollen kleinen Studie stellen einen beachtlichen Versuch dar, die disparaten Elemente in der Glaubensanalyse (Spannung zwischen Verstandes- und Willensbeteiligung einerseits und zwischen menschlicher Beteiligung und Übernatürlichkeit des Glaubens andererseits) von einer lebendigen Einheit her zu verstehen: Die Beteiligung von Verstand und Wille bleibt gewahrt, die Beteiligung des Menschen selbst am übernatürlichen Akt bleibt gewahrt, aber auch dessen Gnadencharakter bleibt gewahrt. Der Verf., der sich müheles im Raum metaphysischer Spekulation bewegen kann und der mit Geschick die traditionelle scholastische Lehre mit seinen neuen Fragestellungen in Beziehung und meist sogar in Einklang zu setzen weiß, weist der Intuition nicht nur theoretisch in abstrakter Form ihren Vorzugsplatz in der Erkenntnis an, sondern er zeigt sich dort am stärksten, wo er selbst in gewinnender Frische seine eigenen Intuitionen entwirft.

Doch scheint mir das Verhältnis zwischen den „praeambula fidei“ und dem eigentlichen Glaubensakt nach einer Seite hin noch nicht ausgeschöpft. Das gilt sowohl für den zwischenmenschlichen als auch für den göttlichen Glauben. Ist die Eigentümlichkeit des Empfangens beim Glauben genügend herausgestellt? Zur Intuition, die ich von einem Menschen habe, dem ich Glauben schenke, kommt nicht nur meine personale Entscheidung für ihn hinzu, sondern auch ein personales Moment, das vom anderen ausgeht, das jedoch für das Zustandekommen des Glaubens wesentlich ist. Dieses vom anderen ausgehende personale Element vermittelt mir die Intuition als solche noch nicht, denn es handelt sich nicht nur darum, wie der andere in seiner konkreten Ganzheit ist, sondern wie er mir gegenüber ist: jeder Glaube lebt nicht nur von der Freiheit meiner Entscheidung, sondern davon, daß er Antwort auf einen persönlichen Ruf ist. Diese Seite scheint mir vom Verf. auf Grund seines erkenntnisphilosophischen Ansatzes (Erkennen zu einseitig als Selbstvollzug) nicht genügend gesehen. Diese nicht genügend betonte Seite scheint mir aber die praeambula gerade hinsichtlich des göttlichen Glaubens in eine noch innigere Einheit mit dem Akt des Glaubens selbst zu führen; denn dann wird noch deutlicher, daß die Offenbarung, auf die sich die Akte in den praeambula richten, in sich selbst schon der den Glauben mitbegründende Anruf Gottes an den Menschen ist.

W. Breuning.

Congar, Yves M.-J.: Christus. Maria. Kirche. — Mainz: Matthias Grünewald (1959). 84 S. kart. 4,20 DM.

Sowohl die Kirche als auch Maria stehen seit Jahrzehnten im Mittelpunkt des theologischen Interesses. Immer deutlicher hat sich in den letzten Jahren auch der innere Zusammenhang beider Themen gezeigt. Zu bemerken ist auch, daß es bei beiden Themen zu Spannungen von Konzeption und Ausgangspunkt her gekommen ist, die in unserer sonst durchweg so friedlichen spekulativen Theologie zu recht lebendigen und wohl auch nicht fruchtlosen Auseinandersetzungen führten. Zudem entfalteten sich auf beiden Gebieten, besonders in der Ekklesiologie, zaghafter in der Mariologie, wieder Gespräche zwischen katholischen und protestantischen Theologen, die erfreulicherweise über die unfruchtbare Methode einer sich voreinander verschanzenden Apologetik weit hinausführten. Vertraut ist dem Theologen auch die innere Verbindung einer dogmatischen Ekklesiologie mit der Christologie. Wesentlich schwieriger und deshalb auch umstrittener war es auch innerhalb der katholischen Theologie, den Platz zu bestimmen, der Maria im Heilswerk zukommt. Congars Verdienst ist es nun, alle drei Themen — Christus, Kirche und Maria — in einer kurzen, aber gehaltvollen Studie auf ihren gemeinsamen Nenner hin untersucht zu haben. Dieser Nenner ist die Christologie — genauer die Christologie von Chalkedon, die sich zum einen und ganzen Christus bekennt. Immer wieder taucht in Theologie und Frömmigkeit die Tendenz auf, die eine Seite des ganzen Christus, das Menschliche, zu unterschlagen. Diese Tendenz ist deshalb so gefährlich, weil sie meist unter dem Vorzeichen einer das „Göttliche“ angeblich besonders betonenden Frömmigkeit steht. Sie bleibt auch dann nicht ungefährlich, wenn sie nicht bis zu einem ausgesprochen haeretischen Bekenntnis in der Christologie führt. Congar hat gezeigt, wie feine Fehleinstellungen des Steuers in der Christologie die Kursabweichung in der Christologie selbst noch nicht einmal deutlich zu machen brauchen, wie aber dann in der Ekklesiologie und Mariologie der Fehlkurs offen zutage kommt.

Beobachter der heutigen Theologie haben mitunter den Eindruck, es gehe in der Entfaltung der Theologie eigentlich nur noch um Randfragen, da die wesentlichen Dogmen seit Jahrhunderten festlägen. Congars Studie zeigt, daß es in der Theologie noch immer um das eine wesentliche zentrale Geheimnis geht, um den einen und ganzen Christus, und daß das Ringen der Theologie um dieses ihr zentrale Thema so aktuell ist, wie es seit eh und je war. Es gibt keine theologischen Themen, die nicht auf dem kürzesten Weg, nämlich unmittelbar, mit diesem Mittelpunkt verbunden wären. Für jede Arbeit, die diese unmittelbare Verbindung zwischen dogmatischen Aussagen und dem Zentrum, dem einen und ganzen Christus, aufleuchten läßt, sind wir nicht nur im Interesse der eigenen Theologie dankbar, sondern auch im Hinblick auf den Dienst an der Einheit der Christen.

W. Breuning.

Neumann, Bernhard S. A. C.: Der Mensch in der himmlischen Seligkeit nach der Lehre Gottfried von Fontaines. — Limburg: Lahnverlag (1958). XIV, 168 S.

Die vorliegende Monographie greift stärker in aktuelle theologische Probleme, als es der Titel verrät. Die Darstellung der Lehre Gottfrieds vom eigentlichen Inhalt der Seligkeit tritt sogar in den Hintergrund gegenüber der Frage nach der Hinordnung der Natur des Menschen zu dieser übernatürlichen Seligkeit. Immerhin gibt die Arbeit aber auch einen ausführlichen Bericht über die Lehre von der Seligkeit bei Gottfried. Gottfried ist ausgesprochener „Intellektualist“. Das innerste Wesen der Himmlisseligkeit besteht in der intellektuellen unmittelbaren Schau des göttlichen Wesens. Gottfried vertritt den Vorrang des Intellekts vor dem Willen viel radikaler als Thomas, dem er zwar vielfach folgt. Die Polemik des ausgehenden 12. Jahrhunderts scheint die Positionen in dieser Frage wesentlich verschärft zu haben, während Thomas das Zusammenspiel von Wille und Intellekt viel ausgewogener sieht und weiß, daß man im Grund doch nur von einem Vorrang „secundum quid“ sprechen kann. Immerhin ist es interessant zu sehen, wie schnell sich typische Positionen thomistischer Theologie nach Thomas schon verfestigt und überspitzt zeigen. Wenn wir mit dem Verf. Gottfried hier als Intellektualisten bezeichnen, so muß man doch immer noch berücksichtigen, daß für ihn die geistige Potenz des Intellekts einen tieferen und lebensvolleren Gehalt umschließt, als für uns das Wort „Verstand“. — Von besonderem Interesse für die Lehre von der Seligkeit bei Gottfried ist seine Erklärung der graduellen Unterschiede: nicht der Erkenntnisumfang (= das göttliche Wesen in seiner Unmittelbarkeit mit allem, was darin geschaut werden kann, also auch die Kreaturen —), sondern die Intensität der Schau bestimmt den Grad. Die Auferstehung des Leibes bringt auch für den eigentlichen Akt der Seligkeit, die Gottesschau einen Zuwachs, weil sie der Seele in ihrem wesentlichen Sein als forma corporis einen realen Zuwachs bringt.

Wie schon gesagt, behandelt der Verf. die Frage nach der Hinordnung der menschlichen Natur zur himmlischen Seligkeit in einem I., den soeben skizzierten Fragen vorgeordneten Teil noch ausführlicher. Der Abschnitt über den Bedeutungsgehalt der Begriffe „Natur“ und „übernatürlich“ bei Gottfried zeigt deutlich, wie wichtig es ist, auf den Gehalt der Begriffe zurückzugehen und nicht stillschweigend vorauszusetzen, sie bedeuteten in der Zeit Gottfrieds selbstverständlich schon dasselbe, was die heutige Theologie darunter versteht. Gilt nicht Ähnliches für den Begriff der *potentia oboedientialis*? Er dient nach der Auffassung Neumanns bei Gottfried geradezu dazu, die Transzendenz der Himmlseligkeit gegenüber allen Naturanlagen des Menschen herauszustellen: das Geschöpf kann für Gottes übernatürliches Wirken keine positive Anlage zur Verfügung stellen, die auf eine Erfüllung hintendierte, sondern lediglich negativ seine gehorchende Bereitschaft für Gottes begnadendes Wirken. Trotz der Betonung dieser Transzendenz des übernatürlichen Zieles gehört Gottfried nicht zu den Vertretern einer Lehre, nach der die menschliche Natur an sich diesem Ziel gegenüber völlig indifferent sei: deutlich lehrt er, daß die menschliche Natur ihre volle Seligkeit nur in der Gottesschau finden könne, weil sie durch die Fähigkeiten seines Erkennens und Liebens schon eine naturhafte Eignung mitbringt, ihre letzte Erfüllung erst in der völlig gnadenhaften Schau Gottes zu finden. Der Begriff einer geistigen Natur, die Gottes Bild ist, weil sie ihn erkennen und lieben kann, schließt für Gottfried also schon eine Eignung für die Gottesschau mit ein. Neumann umschreibt diesen Doppelaspekt der Lehre Gottfrieds hinsichtlich des himmlischen Zieles nicht ungeschickt mit dem Begriffspaar „Immanenz-Transzendenz“. Das Ziel ist der menschlichen Natur immanent, weil sie in der naturhaften Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, für das übernatürliche Ziel schon „geeignet“ ist, auch wenn sie es aus sich weder fordern, geschweige denn verwirklichen kann. Die Ungeschuldetheit und Übernatürlichkeit (im engsten Sinn) und die Vernelnung einer naturhaften Potenz, die in Gottfrieds Ausprägung des Begriffs der *potentia oboedientialis* drin liegt, stellen deutlich die Transzendenz des Zieles heraus.

Besondere Beachtung möchten wir dem Kapitel über die *Natura pura* widmen. Wenn dieser Ausdruck als solcher in der Hochscholastik auch noch ungebräuchlich ist, so macht man sich nicht erst seit Gottfried, sondern bereits im 12. Jahrhundert Gedanken um den Menschen, der nach der traditionellen Ansicht „in *puris naturalibus*“ erschaffen ist. Man muß allerdings klar sehen, daß dieser Mensch mit seinen „*pura naturalia*“, die „*iustitia originalis*“ besaß. Der Gegensatz zu dem „in *puris naturalibus*“ liegt also wesentlich anders als in der späteren Gegenüberstellung einer „*natura pura*“ und jedweder übernatürlichen Ausstattung. Der Schlüssel für das Verständnis des früheren Begriffs eines „in *puris naturalibus*“ konstituierten Menschen liegt m. E. in der frühcholastischen Verdiensttheologie: Konnte Adam angesichts seiner hohen „natürlichen“ Ausstattung (= *iustitia originalis*) ohne „Gnade“ verdienen? Die Antwort fällt allgemein eindeutig negativ aus: Adam kann ohne Gnade — und nur das will der Begriff „in *puris naturalibus*“ aussagen — kein für den Himmel verdienstliches Werk ausüben. Daß es überhaupt dazu kam, daß die traditionelle Lehrmeinung eher annehmen wollte, Adam, der so vollkommen Erschaffene, habe doch nicht von Anfang an die Gnade besessen, er sei also im Hinblick auf das Prinzip der Verdienstlichkeit, die Gnade, „in *puris naturalibus*“ erschaffen worden, hat folgenden Grund: für das „persönlichste“ Geschenk Gottes, die Gnade, hielt man eine Vorbereitungszeit für angemessener. Wir greifen hier weiter aus, als es der Verfasser tut, weil wir Gottfried angesichts dieser Entwicklung für verständlicher halten. Auch für ihn schließt — nach den wiederholt gebotenen Belegstellen — der Mensch „in *puris naturalibus*“ die rechte Verfassung des Urstandes mit ein. Und gerade wenn er einen Augenblick lang einmal an einen Menschen denkt, der in *puris naturalibus* ohne die rechte Verfassung des Urstandes geschaffen sein könnte, so liegt darin begrifflich allerdings eine bedeutsame Weiterung in Richtung auf den späteren Begriff einer „*natura pura*“ hin vor, aber das Ziel seines Gedankengangs ist doch gerade in entgegengesetzter Richtung zu suchen: er hält eine solche „*natura pura*“ für so wenig sinnvoll, daß er der *potentia ordinata* Gottes nicht die Verantwortung für die Erschaffung einer solchen „*natura pura*“ zutraut, wenn er der *potentia absoluta* auch nicht die Macht dazu absprechen will. Das ist für einen Aristoteliker von so reinem Fahrwasser wie Gottfried immerhin beachtlich. Hier möchten wir dem Verf. gegenüber einen stärkeren Nachdruck darauf legen, daß Gottfried eine solche *potentia absoluta* mögliche reine Natur für wenig sinnvoll hält, d. h. aber für diesen Aristoteliker: als der Gesamtnatur des Menschen nicht angemessen.

Freilich hat für Gottfried das Bild des Menschen in *puris naturalibus* schon einen wesentlich anderen Gesamteinhalt als in der beginnenden Hochscholastik: umfaßte hier das Bild des in *puris naturalibus* geschaffenen Menschen eine so innige Gotteseigenschaft, wie wir sie heute nur in Verbindung mit der Heilsgnade zu sehen gewohnt sind, so hat der Mensch in *puris naturalibus* bei Gottfried ein sehr „natürliches“ Ziel: es ist die Glückseligkeit, welche die Ethik des Aristoteles dem Tugendhaften als Frucht



seines guten Lebens verspricht. (Vgl. S. 90, auch den mitgeteilten Text in Anm. 76.) (Verdient es in diesem Zusammenhang allerdings nicht Beachtung, daß dann, wenn die Rede von einem „finis naturalis“ ist, sich immer ein Zusatz findet „in hac vita“, oder ähnlich, wenigstens in den mitgeteilten Stellen?)

Die sorgfältige, klare Arbeit wird bereichert und abgeschlossen durch die Mitteilung einiger bisher nicht edierter Quaestiones Gottfrieds. Die Arbeit bereichert sowohl die historische Theologie als auch die spekulative Dogmatik, die sich für die angeführten Fragen heute in besonderer Weise interessiert. W. Breuning.

Hermans, Francis: Ruysbroeck l'Admirable et son école. — Paris: Fayard (1959), XIV, 240 S. (Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel Rops). 850 frs. Mit spürbarer Sympathie zeichnet der Verf. das Bild seines großen Landsmanns, des flämischen Mystikers Johannes Ruysbroeck. Er legt zwar keine eigenen neuen Forschungsergebnisse oder neue Deutungen vor, aber er gibt eine lebendige, ansprechende und abgerundete Gesamtschau. Mit seinem Thema ist er vertraut, kennt Quellen und Literatur. Außer einer Lebensgeschichte des Mystikers gibt er eine vollständige Übersicht über seine Werke, deren Inhalt und ihre Überlieferung. Er läßt die Welt vor unseren Augen erstehen, die für das Verständnis der Mystik Ruysbroecks notwendig ist: das 14. Jahrhundert mit seiner religiösen Hochspannung und Überspannung, besonders auf Flandern. Gerade dann lernt man Ruysbroeck und seinen Kreis richtig schätzen: Sie sind ohne Herabsetzung dieser hohen Spannung mit ihrer Praxis und Lehre innerhalb der Kirche geblieben. Zwar wurde die Rechtgläubigkeit des flämischen Mystikers auf Grund der kritischen Einstellung des Pariser Magisters Gerson angezweifelt, wodurch später sein Seligsprechungsprozeß sogar abgebrochen wurde, doch hat Pius X. 1908 den seit langem bestehenden Kult bestätigt. Eine richtige Einordnung der umstrittenen Äußerungen in die mystische Tradition und die thomistische Theologie beheben die Zweifel.

Anschaulich werden interessierende Einzelzüge herausgehoben: der Primat des geistlichen Lebens vor seiner Theorie, der gemeinschaftsbildende Zug (Klostergründung, Meister-Jünger-Verhältnis), Einflüsse auf die sich gleichzeitig bildende sog. devotio moderna, die Spannung zwischen einer Frömmigkeit, die sich menschlich-mitempfindend in Leben und Leiden des Herrn versenkt, und kühner mystischer Trinitätsspekulation. Ein gutes Zeichen für die Gesundheit dieser Mystik ist die Bedeutung, die Ruysbroeck dem Empfang der Eucharistie beimißt; ein Zug, der sicher nicht von der allgemeinen Zeitrichtung gefördert war, vielmehr eher eine rühmliche Ausnahme im Verfall der eucharistischen Frömmigkeit. Daß dieser religiöse Aufbruch zugleich ein Zeichen für das Erwachen einer neuen Zeit war, zeigt sich außer in dem schon erwähnten Interesse für das geschichtlich-menschliche Detail des Lebens Jesu in interessanten Einzelheiten: Ruysbroeck schreibt in seiner flämischen Muttersprache (seine nicht allzu gründliche wissenschaftliche Ausbildung dürfte dafür sicher nicht der Hauptgrund sein). Ruysbroeck kann am besten in der Einsamkeit des Waldes sich in seine Kontemplation versenken. (Selbst wenn es Mystikern früherer Zeit ähnlich ergangen sein mag, so bleibt es charakteristisch, daß im Kreise Ruysbroecks das Naturerlebnis in diesem Zusammenhang erwähnenswert wird.)

Das anschauliche Bild wird durch eine Textauswahl ergänzt, ferner durch einen Abschnitt, der sich mit bedeutenden Gefährten oder Schülern des seltsamen Mystikers befaßt: der bedeutendste unter den Fern-Schülern ist sicher der große Theologe und Mystiker Dionysius der Karthäuser. Theologische Einzelheiten werden nicht weiter verfolgt, dem allgemeineren Ziel des Werkes entsprechend. Der Beachtung wert wäre hier vor allem die Lehre von der göttlichen Einwohnung. — Eine etwas kritischere Einstellung gegenüber einigen Äußerungen dieser geistigen Haltung hätte der Sympathie im ganzen keinen Abbruch zu tun brauchen. Um nur ein hervorragendes Beispiel zu nennen: Daß Johannes von Cureghem, ein jugendlicher Schüler Ruysbroecks, nicht einmal von einem weiblichen Wesen angeschaut werden wollte, geschweige denn, daß er selbst eins anschaute (vgl. S. 109), hat doch sachlich nichts mit der Tugend der Keuschheit und Jungfräulichkeit zu tun. W. Breuning

Läpple, Alfred: Kleines Urkundenbuch des katholischen Glaubens. — Regensburg: Pustet (1958) 117 S. kart. 4,40 DM; Lw. 8,— DM.

In 250 Nummern stellt der V. wichtige Lehrentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der Kirche zu dogmatischen Fragen zusammen. Er gliedert den Stoff nach der üblichen Einteilung der dogmatischen Traktate auf. Innerhalb der einzelnen Stoffgruppen hält er die chronologische Reihenfolge ein. Die Sammlung dürfte gute Dienste für Arbeitsgemeinschaften und Übungen über dogmatische Themen (Höhere Schulen, Päd. Akademien u. ä.) leisten. Die knappe Einleitung des V. führt gut in einige wichtige Probleme dogmatischer Entscheidungen und ihrer Entwicklung ein. Für das Einzelstudium eines Laien empfiehlt sich eine solche Sammlung jedoch nur, wenn man ihm

gleichzeitig eine systematische Darstellung der Glaubenslehre in die Hand gibt, da die richtige Auswertung lehramtlicher Entscheidungen ja zu den schwierigsten theologischen Aufgaben gehört. Ob man bei der Zusammenstellung von Glaubensdokumenten für Laien nicht noch stärker auf Katechismustexte (Trient, Gasparri) zurückgreifen sollte? Daß der V. hier überhaupt einen Anfang gemacht hat, sei eigens anerkannt.

W. Breuning

Le Trocquer, René: Was bist du, Mensch? (Homme, qui suis-je, deutsch.) Christl. Lehre vom Menschen. — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 138 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 1, Bd. 1.) brosch. 3,80 DM; Subskriptionspreis 3,40 DM.

Wichtige Grundzüge einer christlichen Anthropologie werden in knapper, gut lesbarer, für weitere Kreise bestimmter Form zusammengefaßt. Es kommt dem V. darauf an, das „alte Wahre“ in der christlichen Auffassung vom Menschen zu zeigen. Er hat aber den heutigen Menschen als seinen Adressaten im Auge: So stellt er die christlichen Antworten ständig den Verzeichnungen des Menschenbildes im Marxismus und in einem unchristlichen Existentialismus gegenüber. So behandelt er auch Themen, die in der heutigen christlichen Anthropologie eine bedeutende Rolle spielen, mit besonderer Sorgfalt: der Mensch als Gottes Bild; der Mensch als Person; die Offenheit als Struktur des Geistes; Freiheit und Personalität. Er versucht ein einheitliches Bild des Menschen, wobei er die Farben philosophischer und theologischer Anthropologie gleichzeitig verwendet. Wenn er seine Darstellung nicht mit einer Behandlung des Verhältnisses beider belasten wollte, so ist das zwar verständlich, zeigt aber doch, daß es nicht leicht ist, ein einheitliches Menschenbild zu zeichnen, ohne die Spannung von Natur und Gnade deutlicher sichtbar zu machen. Eine größere Klarheit wäre auch in der Bedeutung der Begriffe „Geist-Fleisch“ erwünscht, da dieser Gegensatz in der christlichen Anthropologie ja in zuweilen sehr verschiedener Bedeutung und mit wertmäßig sehr verschiedenen Vorzeichen zur Geltung kommen kann.

In der Übersetzung ist S. 57 von der Person gesagt, sie sei „Glied eines Körpers“. Gemeint ist „corps“ im sozialen Sinn.

Die Ausstellungen hindern jedoch nicht daran, das Werk den vielen zu empfehlen, die sich um ein tieferes Verständnis des christlichen Menschenbildes gerade um des christlichen Lebens willen bemühen.

W. Breuning

Das Mysterium des Fegfeuers. Aus dem Französischen, übers. v. R. Vey. Mit Beiträgen von A. Bourgeois-Mace (u. a.). — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 156 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 9) kart.

Wie aus der Vielzahl der Mitarbeiter ersichtlich ist, handelt es sich um ein Sammelbändchen. Eine Reihe der Mitarbeiter sind in der deutschen theol. Literatur schon durch Übersetzungen bekannt. Die Beiträge sind nicht in einen systematischen Aufbau eingeordnet und kreisen um zwei Zielsetzungen: die dogmatische Wahrheit vom Fegfeuer dem heutigen Menschen in einer ansprechenden und leicht verständlichen Weise nahe zu bringen und um Anerkennung zu werben für das Apostolat der Armen-Seelen-Schwester, einer im vorigen Jahrhundert gegründeten, auf missionarische Tätigkeit verschiedener Art ausgerichteten Kongregation, die sich die Regel des heiligen Ignatius zum Vorbild genommen hat mit dem besonderen Ziel, ihre Arbeit im Dienst für die Seelen des Reinigungsortes auszuüben. So sind es fast stets die gleichen Gedanken, die je nach der Sicht des einzelnen Verf. variiert werden. Wohltuend ist der nüchterne, aufs Wesentliche ausgerichtete Ton aller Beiträge. Wünschenswert wäre es gewesen, die theologische Problematik der Verbindung der Seelen im Reinigungsort zu uns hin klar auszusprechen. (Fürbitte der Seelen im Reinigungsort.) Einige Wendungen hätten im Deutschen besser wiedergegeben werden müssen: Wir sprechen nicht „vom Körper der Kirche“, „inniges Anhängen an die Gefühle Christi“ verzeichnet das Gemeinte. S. 26 muß es statt „in bezug auf die Hölle“ heißen: im Vergleich zur Hölle.

W. Breuning

Rahner, Karl: Visionen und Prophezelungen. 2., unter Mitarb. von P. Th. Baumann S. J. erg. Aufl. — Freiburg: Herder (1958) 108 S. (Quaestiones disputatae Bd. 4) engl. brosch. 6,80 DM.

Wie der Verfasser im Vorwort schreibt, hat P. Theodor Baumann S. J., der auch in unserer Trierer Causa Jaegen eifrig tätig ist, zu dieser 2. Aufl. die Zusätze ermöglicht. Bei den Privatoffenbarungen zeigt R. die Mängel bisheriger theologischer Betrachtung und spricht sich für einen imperativen, prophetischen Charakter der nachchristlichen Privatoffenbarung aus. Über die Visionen bringt R. die Grundsätze der mystischen Theologie klar zur Geltung. Der kleinen Schrift ist die allerweiteste Verbreitung unter den Seelsorgern zu wünschen, weil gerade auf diesem Gebiete so viele falsche Vorstellungen herrschen und dazu noch als besondere Frömmigkeit angesehen werden.

I. Backes

Herrig, Johannes: Der Geist gibt Zeugnis. Der dunkle Glaube ist Licht. — Paderborn: Schöningh (1959). 132 S. 80 Lw. 7,80 DM.

Das Buch senkt seine Wurzeln in nahrhaften Boden. Aus dem NT, Augustinus und Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Thomas, Eckhart und Cusanus, Franz von Sales und Pascal, Scheeben und Newman, Guardini und Garrigou-Lagrange, Kierkegaard und Karl Barth wird die Lehre herausgezogen, daß unser persönlicher Glaube nur, wenn er von der Liebe geformt ist, im vollen Lichte theologischer Erkenntnis stehen kann. Er ist kein bloßer Vernunft- oder Willensakt, sondern eine vom Heiligen Geist gewirkte und innerlich bezeugte Tat. Das Wesen des Glaubens liegt in dem mystischen Hellschimmer, das die göttliche Wahrheit als Inhalt und Beweggrund dem menschlichen Geiste erscheinen läßt. Im zweiten Abschnitt werden daraus Folgerungen für unsere Verkündigung gezogen. Das Buch kann daher empfohlen werden. I. Backes

Lecuyer, Joseph: CSSP.: Priester in Ewigkeit. Das Sakrament der Weihe (Prêtres du Christ — Le Sacrement d'ordre. Ins Dt. übertr. von Klaus Schmidt). — Aschaffenburg: Patloch (1958). 135 S. 80 (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Reihe 7. Die Zeichen des Heils. Bd. 6) brosch.

Die populäre Darstellung ist für Laien zu empfehlen. Im Kapitel über die Bischöfe als Nachfolger der Apostel könnten Verbesserungen angebracht werden. Gut sind die Kapitel über den Zölibat und das allgemeine Priestertum der Getauften. I. Backes

### KATECHETIK

Pemsel, Joh. N.: Jugendkatechesen für die Berufsschulen. — Regensburg: Pustet 1958. 1. Bd.: Der Mensch, 356 S. kart. 12,— DM, Lw. 14,50 DM; 2. Bd.: Der Herr, 439 S. kart. 13,50 DM, Lw. 16,— DM.

Schlachter, Hermann: Berufsschulkatechesen, I. Teil: Unterstufe. — Freiburg: Herder 1958, 152 S. kart. 8,50 DM; II. Teil: Mittelstufe. — Freiburg: Herder 1958. 180 S. kart. 9,50 DM.

Schlachter, Hermann: Der Standpunkt, Ein Lese- und Bildheft für Berufsschüler, I. Teil. — Freiburg: Herder 1959, 80 S. kart. 2,50 DM; II. Teil. — Freiburg: Herder 1959, 96 S. kart. 2,50 DM.

Es dürfte sehr schwer sein, für den Religionsunterricht an den Berufsschulen ein allgemein befriedigendes Werk zu verfassen. Es ist darum auch nicht zufällig, wenn beide Verfasser in ihrem Vorwort sich die Frage gestellt haben, ob es nicht besser wäre, statt einzelner Musterkatechesen eine Materialsammlung für den Religionsunterricht an den Berufsschulen zu bieten.

Beide haben darum auch zuerst ihr Werk für den beginnenden Berufsschulkatecheten und den Katecheten im Nebenamt als Hilfe gesehen. Sie wollen keine „Schallplatten“ von Katechesen bieten.

Wenn man das Vorbemerkte, dann wird man beiden Versuchen zustimmen. Jeder Katechet wird mit Gewinn die Werke verarbeiten können; er wird seine eigenen Versuche, die Art seiner Darbietung, Themenstellung und Beispiele dadurch klären können. Aber er wird das Gebotene nicht kopieren dürfen; denn im Alter der „Personwerdung“ wird auf den jungen Menschen nur das wirken, was auch „personal resonant“ ist, d. h. was persönlich erarbeitet und gestaltet ist. Deswegen hat in der Berufsschulkatechese die persönliche Art eines Katecheten einen legitimen Platz. Ferner muß, damit die Katechese „personal resonant“ wird, die aktuelle Situation in ihrem Gesamtkomplex bewältigt werden. Dann können Musterkatechesen nicht sehr helfen. Darum — es soll nicht als Minderung der Qualität beider Versuche angesehen werden — wäre mit einer reichen Materialsammlung den Katecheten an der Berufsschule doch besser gedient, die dann von den einzelnen Religionslehrern gleichsam als „Rohmaterial“ entsprechend der Situation weiterverarbeitet werden könnte.

Was speziell die Arbeit von Pemsel betrifft, so dürfte sie stärker für die Jugend in geschlossenen katholischen Gegenden gedacht sein, zum Teil besonders für die Landjugend. Dann ist auch die etwas stark nach Wissen orientierte Darstellung gerechtfertigt. Allerdings bleibt doch die Frage, ob nicht manches der dargebotenen Beispiele überholt ist, ob nicht vielmehr jede Katechese unter ein wirklich aussagestarkes Bild (katholische Literatur, Film, evtl. Romane, geschichtl. Dokumente) gestellt werden könnte, das dann in einem biblischen Bild seine letzte Aussage erhielt (vor allem fehlt im ersten Teil sehr die biblische Aussage über den Menschen: Abraham, Moses, David, Daniel usw.).

Das Werk von Schlachter ist mehr psychologisch ausgerichtet, versucht ohne Systematik entschiedener das religiöse „Grundengagement“ zu wecken. Es dürfte darum auch stärker die Stadtjugend ansprechen. Recht glücklich ist der Versuch von dem

dazugehörigen Standpunkt I und II zu bezeichnen. Hier wird den Schülern nicht so sehr fertiges „Rezeptwissen“ angeboten als vielmehr ihr religiöses Überlegen, Betrachten und Beten angeregt. Darin aber liegt das wesentliche Anliegen der Berufsschulkatechese.

A. Thome

## ALTES TESTAMENT

S m e n d, Rudolf: Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth. — Tübingen: Mohr 1959, VII, 80 S. (Beiträge z. Geschichte der Bibl. Exegese, hrsg. v. O. Cullmann ..., Bd. 3), brosch. 8,00 DM.

Die Basler Theologische Fakultät konnte für ihre Preisschrift 1957 kaum ein besseres Thema wählen, sollte darin der Forschungsweg der atl Wissenschaft in den vergangenen 150 Jahren nachgezeichnet werden. Daß diese Aufgabe von dem Träger eines klingenden Namens für die Pentateuchforschung — es handelt sich um einen Enkel des bekannten Göttinger Alttestamentlers — in Angriff genommen wurde und hier in Buchform vorgelegt wird, erhöht den Reiz dieser Untersuchung.

Nun darf man auf den knappen, aber sehr dicht gehaltenen Seiten kein Referat über die verschiedenen Auffassungen zur Gestalt des Moses in historischer Reihenfolge erwarten, vielmehr handelt es sich, wie der Verfasser im Vorwort ausführt, um „Die Methoden der Moseforschung seit 1800“. Seine Arbeit untersucht im 1. Teil die während dieses Zeitraums verschiedenartig durchgeführte Analyse der Quellen, die über Moses berichten, vornehmlich des Pentateuch. An ihrem Anfang steht die Bestreitung der mosaischen Autorschaft am Pentateuch. Sie führt bis zur Annahme Noth's, daß der einzige nicht mehr ableitbare geschichtliche Sachverhalt der Mosesüberlieferung überhaupt die Tradition des Mosesgrabes sei, aus der „Moses dann in der Überlieferung zu neuem Leben erwacht“ (S. 21).

Das 2. Kapitel ist überschrieben „Der Rückschluß“. Sein Inhalt besteht, kurz gesagt, in dem Nachweis, daß man von verschiedenen Seiten der atl Überlieferung gezwungen werde, die Gestalt des Moses zu postulieren, falls es ihn nicht gebe. Doch wird in der neuesten Forschung auf diesen Rückschluß weitgehend verzichtet (von Baumgärtel, Hempel, v. Rad, Zimmerli teilweise, viel konsequenter von Alt und Noth). Denn über die Bedeutung des maßgebenden Individuums (in unserem Falle des Moses) hinaus wird die Bedeutung der Institutionen auch für die atl Religion betont, so daß „der Rückschluß“ nicht unbedingt und notwendig einen Weg zu Moses ebnet.

Im 3. Abschnitt „Die Analogie“ werden dann die in der Religionsgeschichte und Theologie erarbeiteten und gebräuchlichen typischen Größen, wie „Religionsstifter, Reformator, Ordensgründer, Priester, Prophet“ etc. an die Gestalt des Moses herangetragen. Aber auch in diese Kategorien will er sich nicht recht fügen, es bedarf der Konzeption eines eigenen „mosaischen Amtes“, um seiner habhaft zu werden.

Im 4. und letzten Abschnitt weist S. zunächst mit Jaspers auf die Grenzen der bisher in der Hauptsache angewandten historisch-kritischen Forschung hin, ein greifbares Bild „maßgebender Menschen“ wie Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus zu erhalten. Der Verf. bezieht — wohl zu Recht — Moses in den Kreis dieser Persönlichkeiten ein. Um eine Gestalt zu erfassen, gibt es nach Jaspers neben der historisch-kritischen Methode noch „das Ergriffensein von der Wirklichkeit, die Ordnung der zusammenhängenden Konstruktion“ (S. 64). Hier wird vor allem Buber erwähnt mit dem „eindrucksvollsten Mosebuch“ (S. 66), dank dessen intuitiver Schau „die kleine Ratio durch die große überwunden wird“ (S. 68). Noch von anderen Grundlagen her wie dem Gesetz, dem Judentum, Führertum, Gottesverhältnis des Moses habe man versucht, an seine Gestalt heranzukommen. Auch der Vergleich mit der Leben-Jesu-Forschung — bei aller Ähnlichkeit sei das Leben des Moses davon doch sehr verschieden — stellt ein solches Bemühen dar, seine Gestalt in Griff zu bekommen. — Soweit die Ausführungen Smends. Will man seine Auffassung in diesem Fragenkomplex kennzeichnen, so wird man sie in der Nähe der Ansicht von Eichrodt (Theologie des AT) zu suchen haben; vgl. z. B. Smend, S. 48 f 53, 59.

Dies dichte und nicht gerade leicht lesbare Büchlein stimmt nachdenklich. Es ist ein ausgezeichnetes Referat über seinen Gegenstand. Es zeigt vor allem, von welchen (philosophischen, theologischen, historischen) Voraussetzungen her und mit Hilfe welcher Denkschemata die einzelnen Forscher die Gestalt des Moses zu erfassen versuchten, aber auch wie schwierig und langwierig der Weg der Forschung aus der Kritik einer völligen Leugnung des geschichtlichen Moses zu einem kritischen Realismus ist, der hinter dem einzigartigen Werk seine Gestalt wieder Umrisse gewinnen läßt. Doch sind mit Genugtuung hoffnungsvolle Ansätze und Versuche auf diesem Wege zu bemerken.

H. Groß



Venard, J.: Israel in der Geschichte. (Bible et Histoire, les Siècles bibliques, deutsch v. E. Beck). — Düsseldorf: Patmos (1958). 92 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift. Hrg. v. E. Beck, W. Hillmann, E. Walter) engl. brosch. 5,80 DM.

Mit diesem Bändchen beginnt der theologisch rührige Patmos-Verlag eine Kleinkommentarreihe zur Hl. Schrift. Was lag näher, als im 1. Bändchen mit der Umwelt Israels bekannt zu machen, seine Stellung zu den Nachbarvölkern aufzudecken. So umspannt dieser Kommentar den geschichtlichen Raum von Abraham bis Cyrus, also von der Wiege des israelitischen Volkes bis zum Untergang der Eigenstaatlichkeit im babylonischen Exil. Leicht verständlich und anschaulich wird der Gang Israels durch die Geschichte nachgezeichnet, hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt, wie es mit den Völkern des Alten Orients zusammenlebt oder sich notgedrungen kriegerisch mit ihnen auseinandersetzt. Sowohl aus der Bibel wie aus den Urkunden der Reiche des Vorderen Orients wird ein knappes, aber lebendiges Bild jener großen Zeit entworfen, die wir Offenbarungsgeschichte nennen.

Ein gelungener und empfehlenswerter Anfang dieser neuen verheißungsvollen, für ein weites interessiertes Publikum gedachten Reihe. H. Groß

Brunner, Gottfried: Der Nabuchodonosor des Buches Judith. Beitrag zur Geschichte Israels nach dem Exil und den ersten Regierungsjahren Darius I. 2. gekürzte u. erw. Aufl. — Berlin: Günther & Sohn, 1959. 166 S. kart. (o. Pr.).

Bekanntlich liegt die größte Schwierigkeit, das Buch Judith geschichtlich unterzubringen, darin, daß nach diesem Buch ein Nabuchodonosor, der König über die Assyrer in Ninive war, Krieg gegen die Juden geführt haben soll zu einer Zeit, die ausdrücklich als nachexilisch bezeichnet wird. B. will diese Schwierigkeit mit Hilfe der Inschrift von Behistun lösen. Darin schildert Darius I. die Kämpfe, die er zu Anfang seiner Herrschaft (521) gegen mannigfache Feinde, darunter auch zwei babylonische Prätextanten, die sich beide Nabuchodonosor nannten, führen mußte. In dem zweiten, dessen Regierung noch kein volles Jahr dauerte, weil er bereits 521 besiegt und getötet wurde, sieht B. den Nabuchodonosor des Buches Judith. Es ist B. nicht gelungen, die schweren kritischen Einwände zur 1. Aufl. von 1940 überzeugend zu entkräften. Man vermißt besonders eine Erwähnung der Arbeiten von Lefèvre (Art. „Judith“ in Dict. de la Bible, Suppl. IV, 1949), Barucq (Judith, Paris 1952) und Stehmann (Lecture de Judith, Paris 1953); nach diesen Autoren trifft eine Erklärung, die das Buch Judith als ein geschichtliches Werk im eigentlichen Sinne ansieht, nicht die Aussageabsicht des Verfassers und ist deshalb bereits im Ansatzpunkt verfehlt. E. Haag

#### NEUES TESTAMENT

Schnackenburg, Rudolf: Gottes Herrschaft und Reich. Eine bibl.-theol. Studie. — Freiburg: Herder 1959. XVI, 255 S., Lw. 21,50 DM.

„Reich Gottes“ gehört zu den Grundvorstellungen der biblischen Überlieferung; auch in unserer Verkündigung spielt der Ausdruck „Reich Gottes“ eine bedeutende Rolle. Da ist es wichtig zu wissen: Was versteht eigentlich Jesus (und das Neue Testament) unter „Reich Gottes“? Wie verhalten sich „Reich Gottes“ und „Reich Christi“ („Reich des Menschensohnes“) zueinander? Besonders aber: Wie verhalten sich „Reich Gottes“ und Kirche zueinander? Sind sie identisch? Entspricht es der neutestamentlichen Reichsgottesanschauung, etwa zu formulieren: Die Kirche ist „das Reich Gottes auf Erden“? Wenn Kirche und Reich Gottes nicht einfach identisch sind, was haben sie dann miteinander zu tun?

Auf diese (und andere damit zusammenhängende) Fragen versucht der Würzburger Exeget R. Schnackenburg eine saubere, exegetisch gut begründete Antwort vom NT her zu geben. Nach einem ersten Teil, in dem Verfasser die Anschauung über „Das Königtum Gottes im AT und Spätjudentum“ bespricht, legt er im zweiten Teil — in ständiger Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung — die Reichsbotschaft Jesu dar, wobei alle Probleme, wie sie sich aus dem ntl. Befund ergeben, gründlich diskutiert werden (so etwa auch die Lehre der „Wachstumsgleichnisse“, die schwierige Frage der „Naherwartung“, die Eucharistiefeder der Christengemeinde unter dem Gedanken der Gottesherrschaft). Als Ergebnis dieser Untersuchungen kann nun auch das Verhältnis von Gottesherrschaft und Ekklesia näher negativ und positiv bestimmt werden (vgl. S. 159 f.); dabei ergibt sich die grundsätzliche Erkenntnis: „Gottesherrschaft und irdische Gemeinde Jesu sind nicht identisch, aber stehen auch nicht beziehungslos nebeneinander“. Im dritten Teil untersucht Verfasser „Gottes Herrschaft und Reich in der Verkündigung des Urchristentums“ (in der nachösterlichen Gemeinde, vor allem nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte; bei Paulus; in den Spätschriften des NT, wobei besonders die Apokalypse berücksichtigt wird). In einem Anhang werden Vorschläge „zur theologischen Sprachregelung“ gemacht, die eine gewisse Einheitlichkeit im Sprachgebrauch der Exegeten, Dogmatiker, Moralisten und Homilisten herbeiführen könnten und möchten.

Verfasser will seine Arbeit „nur als Grundlage zur Diskussion und zu weiterem theologischen Gespräch“ verstanden wissen (s. Vorwort). Es ist ein ganz bedeutsamer und gelehrter Beitrag zur Diskussion der biblischen Reichsgottestheologie, geschrieben in gewandter und durchsichtiger Diktion, mit umfassender Literaturkenntnis (und zwar nicht bloß der Titel, sondern auch des Inhalts — mein Trierer Kollege H. Groß hat sich zur Frage des „Thronbesteigungsfestes“ nicht bloß in seinem Buch „Weltherrschaft“, sondern ausführlich nochmals in seinem Aufsatz: Läßt sich in den Psalmen ein „Thronbesteigungsfest Gottes“ nachweisen?, in TrThZ 65, 1956, 24—40, geäußert). Es ist überaus erfreulich und begrüßenswert, daß Schnackenburg dieses in mancher Hinsicht heikle Thema aufgegriffen und zum Gegenstand einer eigenen Monographie gemacht hat. Sie verdient größte Beachtung in der gesamten Theologie und wird sie sicher auch finden. —

Verfasser wird selber nicht erwarten, daß man ihm alle seine Ansichten widerspruchslos abnimmt, und so möge er dem Rezensenten gestatten, die Diskussion in zwei Punkten aufzunehmen bzw. fortzusetzen.

Ein Punkt, wo ich Schnackenburg entschieden widersprechen möchte, betrifft das apokalyptische Element in der Predigt Jesu. Verfasser schreibt S. 145: „Jesus war kein Apokalyptiker und wollte keiner sein; von der apokalyptischen Fragestellung, auch den Vorausberechnungen, hat er sich bewußt distanziert“. Das letztere ist zwar richtig, aber besteht das Wesen der Apokalyptik in der Terminberechnung, nicht vielmehr in der Ansage von Heil und Unheil, genauer gesagt darin, daß einmal oder demnächst die himmlische Welt heilend und richtend in die irdische Welt hereinbricht? Was Jesus nicht mitgemacht hat, ist die Phantastik, mit der das Spätjudentum diesen Vorgang ausgemalt hat; aber mit der aus der Apokalyptik stammenden Selbstbezeichnung „Menschensohn“ versteht er sein Kommen in die Welt selber als ein apokalyptisches Ereignis (und Markus scheint unter den Evangelisten das Christusereignis überhaupt als ein apokalyptisches Ereignis zu verstehen, was einmal mehr ins Auge zu fassen wäre).

Auf die S. 97, Anm. 40 an mich gerichtete Frage gebe ich die Antwort, daß es mir unberechtigt erscheint, hier von einem „später“ zu reden; vielmehr muß man von einer „Wiederholung der Situation“ sprechen. Denn der Ruf „Nahegekommen ist die Herrschaft Gottes“ im Munde der Jünger bei Mt eröffnet auch hier die Mission, in der sich die Situation Jesu (seine Proklamation vom Anbruch der Gottesherrschaft) wiederholt. So kann jedenfalls, der Mt-Evangelist dieses Logion nicht als eine programmatische Zusammenfassung der Verkündigung Jesu verstanden haben (vgl. dazu bei Schnackenburg S. 49 — S. 97 nennt Verfasser diesen Ruf aber selber einen „Herolds- und Heilsruf“!), und m. E. auch Mk nicht, weil der Ruf syntaktisch als Heroldsruf und somit als Eröffnungslogion geformt ist, nicht als Summarium (die Verba stehen betont vor ihren Subjekten an der Spitze). Das Perfekt *peplärotai* läßt auch deutlich erkennen, daß mit dem *kairos* die vorausgehende Wartezeit (die Verheißungszeit) gemeint ist, die nun zu ihrem Ende kommt („erfüllt ist“), nicht „die Zeit, da sich die prophetischen Weissagungen von der Endzeit erfüllen“, wie Schnackenburg S. 96 meint.

Das sind nicht die einzigen Punkte, an denen m. E. die Diskussion mit diesem bedeutenden Werk weitergeführt werden kann und muß.

F. Mußner

## Hinweis

Die Päpstliche Akademie vom heiligen Thomas von Aquin (Piazza della Cancelleria 1, Rom) lädt für die Zeit vom 13. bis 17. September 1960 zum

### Fünften Internationalen Thomisten-Kongreß

ein. — Aus dem Gebiet der Moraltheologie wurden folgende Verhandlungsthemen gewählt:

- I. De fundamento et de auxiliis moralitatis.
- II. De iuribus veritatis ac libertatis simul servandis et componendis.
- III. De vero conceptu laboris.

Die Schriftleitung

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen).

## PHILOSOPHIE

- Gohlke, Paul: Aristoteles: Über die Glieder der Geschöpfe. — Paderborn: Schöningh 1959. 225 S. brosch. 12,50 DM.  
—: Aristoteles: Rhetorik an Alexander. — Paderborn: Schöningh 1959. 110 S. brosch. 5,80 DM.  
Pfleger, Karl: Kundschafter der Existenztiefe. — Frankfurt: Knecht — Carolusdruckerei (1959). 208 S. Lw. 12,80 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Gieraths, Gundolf O. P.: Kirche in der Geschichte. — Essen: Ludgerus-Verlag (1959). 128 S. kart. 7,60 DM.  
Hoffmann, Fritz: Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luterell. Texte zur Theologie des 14. Jahrhunderts. — Leipzig: St.-Benno-Verlag 1959. X, 243 S. (Erfurter Theol. Studien, I. Auftr. des Phil.-Theol. Studiums Erfurt hrsg. v. E. Kleineidam u. H. Schürmann, Bd. 6) brosch. o. Pr.  
Die Katholische Kirche in Berlin und Mitteldeutschland. Mit 29 Fotos u. 3 Karten. — Berlin: Morus-Verl. (1959). 66 S. kart. 2,80 DM.  
Lortz, Josef: Europa und das Christentum. Drei Vorträge von W. v. Loewenich, F. Stepan u. J. Lortz. — Wiesbaden: Steiner 1959. 204 S. (Veröffentl. d. Inst. f. Europ. Geschichte, Bd. 18. Abt. f. Abendl. Religionsgesch.) Lw. 18,— DM.  
Peterson, Erik: Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. — Rom-Freiburg-Wien: Herder 1959. 380 S. Lw. 38,— DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Auzou, Georges: Das Wort Gottes. Einführung in die Heilige Schrift. Aus d. Französ. übers. v. J. Keppi. — Mainz: Grünewald (1959). 248 S. Lw. 13,80 DM.  
Brunner, Gottfried: Der Nabuchodonosor des Buches Judith. Beitrag zur Geschichte Israels nach dem Exil und des ersten Regierungsjahres Darius I. 2. gekürzte und erw. Aufl. — Berlin: Günther & Sohn 1959. 166 S. kart. o. Pr.  
Gelin, Albert: Die Seele Israels in der Bibel. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). (Bibliothek Ekklesia, Bd. 13). 119 S. kart. 4,80 DM.  
Knox, Ronald A.: Das Evangelium in Aldenham und anderswo. Aus dem Englischen übers. v. P. Havelaar. — Köln: Bachem (1959). 183 S. Lw. 11,80 DM.  
Schneider, Heinrich: Die Bücher Esra und Nehemia. — Bonn: Hanstein 1959. (Die Heilige Schrift des Alten Testaments... hrsg. v. F. Nötscher, IV. Bd., 2. Abt.) XIV, 268 S., 2 Kartenskizzen. brosch. 24,— DM, Lw. 28,— DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Guitton, Jean: Die Jungfrau Maria. Aus d. Französ. übertr. v. P. Bernhardt. — Freiburg: Alsatia-Verl. o. J. 254 S. Lw. 15,60 DM.  
Murphy, John: The notion of Tradition in John Driedo. — Milwaukee: The Seraphic Press 1959. XIV, 321 S. (zugl. theol. Doktor-Dissertation an der Univ. Pontif. Gregoriana, Rom) brosch. 3 Dollar.  
Reinisch, Leonhard: Theologie heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. — München: Beck (1959) X, 210 S. Lw. 7,80 DM.  
Winklhofer, Alois: Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen. — Frankfurt: Knecht — Carolusdruckerei (1959). 352 S. Lw. 12,80 DM.

## KIRCHENRECHT UND MORALTHEOLOGIE

- Eichmann, Eduard — Mörsdorf, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. II. Bd. Sachenrecht. 9. verb. Aufl. — München, Paderborn, Wien: Schöningh (1958). 511 S. brosch. 22,— DM; Lw. 26,— DM; Theol.-Ausg. 22,50 DM.  
Leclercq, Jacques: Wege zur Völkergemeinschaft. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). (Der Christ in der Welt, X. Reihe, 7. Bd.) 123 S. kart. 3,80 DM.

- Stelzenberger, Johannes: Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie. — Paderborn: Schöningh 1959. 184 S. brosch. 14,— DM.
- Viollet, Jean: Familienseelsorge. Versuche und Wege. — Freiburg: Alsatia-Verl. (1958). 233 S. (Dienst am Heil. Schriften für die Seelsorge, hrsg. v. K. Becker u. N. Greinacher, Bd. V). Lw. 15,60 DM.

#### LITURGIEWISSENSCHAFT

- Bacht, Heinrich S. J.: Die Tage des Herrn. I. Winter. — Frankfurt: Knecht (1959). 288 S. Plbd. 6,80 DM.
- Kirchgässner, Alfons: Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. — Basel, Freiburg, Wien: Herder (1959). 552 S. u. 16 Bildtafeln. Lw. 32,— DM.
- Lesage, Robert: Liturgische Gewänder und Geräte. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). (Der Christ in der Welt, IX. Reihe, 7. Bd.) 131 S. kart. 3,80 DM.
- Rudolf, Karl: Pascha Domini. Fragen zur Liturgie und Seelsorge. Wiener Seelsorgetagung vom 7.—9. Jänner 1959. — Wien: Seelsorger-Verl. Herder (1959). 160 S. kart. 6,50 DM.

#### ASZETIK

- Alvarez, Lili: Im fremden Land. Wege zur Laienspiritualität. — Freiburg: Alsatia-Verl. (1958). 279 S. (Welt und Gnade: Schriften zu einer zeitgemäßen Frömmigkeit, hrsg. v. K. Becker u. N. Greinacher, Bd. IV). Lw. 17,40 DM.
- Busenbender, Wilfried OFM: Die Welt als Chance des Glaubens. — Frankfurt: Knecht-Carolusdruckerei (1959). 194 S. geb. 7,80 DM.
- Görres, Friederike: Der göttliche Bettler und andere Versuche. — Frankfurt: Knecht-Carolusdruckerei (1959). 224 S. Lw. 8,80 DM.

#### VERSCHIEDENES

- Borbély, László, von: Aus dem Tagebuch eines Todeskandidaten. — Köln: Amerikanisch-Ungarischer Verl. 1959. 107 S. kart. 4 DM.
- Flad, Maria E.: Lebensleuchten. Gedichte und Stimmungsbilder. Zsgst. v. A. Kemmerling. — Köln: Amerikanisch-Ungarischer Verl. 1959. 41 S. kart. 2 DM.
- Hamm, J. A.: Als Priester in Rußland. Ein Tagebuch. — Trier: Zimmer (1959). 143 S. brosch. 1,90 DM; 2,30 Fr.; 12,90 S.
- Seipolt, Adalbert: Die Ente Seiner Eminenz. Neun Geschichten von heiligmäßigen und mäßigheiligen Leuten. — Würzburg: Echter (o. J.) 170 S. Lw. 6,80 DM.



# Wertvolle Bücher zu Weihnachten

JOSEPH LORTZ

## **EINHEIT DER CHRISTENHEIT** Unfehlbarkeit und lebendige Aussage

80 Seiten, kartoniert 3,80 DM

Die in dieser Zeitschrift im laufenden Jahrgang veröffentlichten Aufsätze von Prof. Joseph Lortz liegen hier als Sonderdruck geschlossen vor.

JULIUS TYCIAK

## **HEILIGE THEOPHANIE** Kultgedanken des Morgenlandes

72 Seiten, 4 Tafeln, engl. broschiert, 4,80 DM.

Ein neuer Tyckiak! Im Zeichen der erstrebten Annäherung zwischen den getrennten Kirchen ist diese Deutung der tiefsten Mitte des ostkirchlichen Kultes besonders wichtig.

HUBERT PAUELS

## **IM RINGEN UM DAS CHRISTLICHE ORDNUNGSBILD**

80 Seiten, kartoniert, 3,90 DM.

In geistvollen Darlegungen gibt der glänzende Redner einen Überblick über die erregende geistige Situation unserer Zeit und versucht, christliche Lösungen zu zeigen.

ANTON HILCKMAN

## **VOM SINN DER FREIHEIT**

Gedanken über Sinn und Ziel des Menschseins in Leben und Geschichte

218 Seiten, kartoniert 8,80 DM, Ganzleinen 10,50 DM.

Entscheidende Fragen des Menschseins (Freiheit, Leidenschaft, Glück, Pflicht u. a.) werden in diesen Rundfunkvorträgen ebenso anregend wie tief behandelt. Besonders zum Verschenken an Studierende geeignet.

A. M. GRAW

## **IN LIEBE VOLLENDET**

212 Seiten, Ganzleinen 7,80 DM.

Dieses Werk, das den Geist der Liturgie auf alle Bereiche des tätigen Lebens anwendet, sollte jeder besitzen und zu seiner inneren Vertiefung auswerten.

## **ERNEUERUNG DER LITURGIE AUS DEM GEISTE DER SEELSORGE**

362 Seiten, Ganzleinen 14,80 DM.

Wer wissen will, was auf dem Gebiet der Liturgiereform geschehen ist und weiter geschehen soll — und wer müßte das unter Theologen und aufgeschlossenen Laien nicht wissen! — kann an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS - VERLAG TRIER

*Bemerkenswerte Bücher,  
die sich auch vorzüglich zum Verschenken eignen*

20. Auflage

### **Geschichte der Kirche**

in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit. Dargestellt von Joseph Lortz. XXIV, 464 Seiten, 19 Bildtafeln, Ganzleinen DM 19,50

„Wir kennen keine Kirchengeschichte, die so geistvoll, großartig, materialgesättigt, ehrfürchtig liebend und doch zugleich ehrlich kritisch und objektiv abwägend den gewaltigen Stoff der Geschichte der Kirche Christi darlegen würde.“

*Neue Zürcher Nachrichten*

7./8. Auflage

### **Kardinal von Galen**

Ein Gottesmann seiner Zeit. Mit einem Anhang „Die drei weltberühmten Predigten“. 376 Seiten, 25 Abb., kart. DM 10,80, Ganzleinen DM 13,50

„Das imponierende Porträt eines wahrhaften Kirchenfürsten in dunkler Zeit.“

*Die Welt*

„Eine Gestalt, gütig und ernst, dem Volk nahe und doch einsam, gewaltig im Kampf und doch so demütig wird vor uns lebendig.“

*Deutsche Tagespost*

### **Römische Pilgerwoche**

Ein kleines Buch für Romfahrer dieser Zeit. Von Gottfried Hasenkamp. 148 Seiten, 8 Abbildungen, Halbleinen DM 7,80

„Ich habe das Buch mit großer Freude gelesen; es nimmt unter den vielen Rombüchern einen — so viel ich weiß — einzigartigen Platz ein, da es sich als Pilgerbuch gibt. Sicherlich wird es sich als Führer gerade durch die Heiligtümer der Ewigen Stadt viele Freunde erwerben und einen bisher in so schöner und erschöpfender Weise nicht erfüllten Wunsch befriedigen.“

*Gertrud von le Fort*

### **Die Kirche in der Welt**

Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Herausgeber: Cl. Echelmeyer, G. Ermecke, H. Conrad, A. Eickhoff, G. Hasenkamp, H. E. Hengstenberg, B. Kötting, H. J. Kreutz, G. Siewerth  
Schriftleitung: G. Ermecke, A. Eickhoff.

Jede Lieferung kostet DM 6,-. Jahrgang zu 3 Lieferungen in Ganzleinen DM 22,-. (Einbanddecke DM 2,50. Sammelordner 4,50)

„Enzyklopädische Behandlung aller Wissens- und Lebensfragen des katholischen Christentums, Übersichtlichkeit, relative Kürze, Klarheit des Ausdrucks, Aktualität, Geschick der Orientierung auch über das Neueste.“

*Theologische Literaturzeitung*

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER/WESTF.



SILUAN /  
SOPHRONIUS

## **Starez Siluan**

### **Mönch vom Berge Athos**

Leben, Lehre, Schriften, dargestellt und herausgegeben von  
Archimandrit Sophronius

*Einleitung zur deutschen Ausgabe von Igor Smolitsch*

*Aus dem Russischen übertragen von Josephine Kolander*

348 Seiten, Leinenband 24.- DM

„Das vorliegende Buch führt uns in die Welt der Mönche auf dem Heiligen Berg Athos. Im ersten Teil berichtet uns der Verfasser, Archimandrit Sophronius, über Leben und Tod des 1938 auf dem Heiligen Berg verstorbenen Starez Siluan. Der zweite Teil bringt uns die eigenen Worte des Starez — Man kann mit Recht sagen, dieser Mönch Siluan lebte sein Leben auf Erden wie „ein himmlischer Mensch“; und mit Recht kann man sagen, dieses Buch bietet der ganzen Welt „einen leuchtenden Geist der Kirche Christi“. Starez Siluan gehört nicht der alten Vergangenheit an, er lebte in unserer Zeit, ist ein lebendiges Bild unserer Gegenwart.“

*Igor Smolitsch*

VIANNEY /  
v. d. MEERSCH

## **Predigten, Briefe, Leben des heiligen Pfarrers von Ars Jean-Baptiste Marie Vianney**

Mit einem Lebensbild von Maxence van der Meersch

*Aus dem Französischen übertragen von Cordelia Spaemann*

314 Seiten, Leinenband 18.- DM

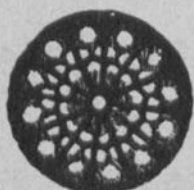
Dieses Buch bringt die Bedeutung des heiligen Pfarrers von Ars, des großen Bekenntners und Seelenführers, auf die authentischste Weise, nämlich durch eigene Texte des Pfarrers, zu Bewußtsein. Der erste Teil umfaßt Auszüge aus den Predigten des heiligen Pfarrers, die sein bislang bedeutendster Biograph, F. Trochu, zusammengestellt hat. Der zweite Teil gibt die Briefe Vianneys wieder. Zum Abschluß schildert der verstorbene, durch einige Romane bekannte Maxence van der Meersch kurz aber eindringlich das Leben Vianneys. Alle diese Texte sind in einfühlsamer Weise ins Deutsche übertragen. — So darf man hoffen, daß dieses Buch besonders geeignet ist, die Botschaft des heiligen Pfarrers von Ars an die Herzen auch im deutschen Sprachraum getreulich zu übermitteln.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung



**PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL**

**SAARSTR. 39 · TELEFON 2938**

**WICHTIGE NEUERSCHEINUNG:**

**Die  
katholische  
Glaubenswelt**

**Wegweisung und Lehre**

3 Bände,

Band 1: Die Quellen der Theologie. Gott und seine Schöpfung. 1878 Seiten mit Bildtafeln und Tabellen.

Leinen: 42,- DM

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Fernruf 4492

**Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung**



**Spezialhaus für  
Mittelmoselweine**

**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.

**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

**Mehlweinflieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mehlweine**

**Die Taten der Trierer**

(Gesta Treverorum)

Bd. III. gr. 8°, 76 Seiten,  
kart. 6,20 DM

Wieder liegt ein neuer Band der für die Geschichte Triers so wichtigen Quellenpublikation, herausgegeben von Dr. Emil Zenz, vor. Er behandelt die Zeit von 1152 bis 1259 (Erzbischof Hillin bis Arnold II.)

Durch alle Buchhandlungen

**Paulinus-Verlag Trier**



